A STUDY OF HISTORY

ARNOLD J.TOYNBEE

历史研究

〔英〕汤因比著　　曹未风等译





上海人民出版社



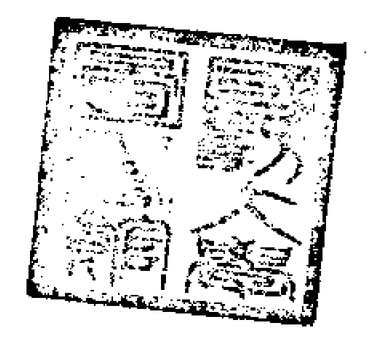
XIFANG XUESHU YICONG

历史研究

〔英〕汤因比著　　曹未风等译

中





上海人民出版社

ARNOLD J. TOYNBEE

A STUDY OF HISTORY

ABRIDGEMENT OF VOLUMES I—VI

BY

D. C. SOMERVELL

OXFORD UNIVERSITY PRESS
London New York Toronto
1956

原书是《牛津大学出版社》出版的索麦維尔的节录本上册(湯因比原著第一至第六卷的节录本)。本书初版根据1947年美国第一版(其中第四至第六卷的节录部分)譯出。本书第二版根据1956年英国第六版校訂。

封面装帧　孙宝堂 邹纪华

·西方学术译丛·

历史研究

·中册·

〔英〕汤因比 著

〔英〕索麦维尔 节录

曹未风　徐怀启
乐　群　王国秀　译

上海人民出版社出版
(上海绍兴路54号)

新华书店上海发行所发行　吴县光福印刷厂印刷

开本850×1156 1/32　印张13.25　插页3　字数291,000

1962年3月第1版　1966年6月第2版

1986年12月第5次印刷　印数30,201—36,200

书号11074·318　定价2.85元

目　录

第四部　文明的衰落

第五部　文明的解体

第四部　文明的衰落

十三　問題的性质

文明衰落的問題比文明生长的問題更易于了解。事实上，衰落的問題几乎同起源的問題一样容易了解。起源的問題只需要說明这样一个簡单的事实，就是有这样一个新品种誕生了，而且我們可以举出二十八个属于这个品种的例子——包括五个停滞的文明，而不包括那些流产的文明。我們现在可以进一步指出，在这二十八个文明中，至少有十八个已經死亡和消灭了。其余尙存的十个文明乃是我們自己的西方社会、在近东的东正教社会主体部分、它的在俄罗斯的分支部分、伊斯兰教社会、印度社会、在中国的远东社会的主体部分、它的在日本的分支部分，还有那三个停止了发展的波利尼西亚文明、爱斯基摩文明和游牧民族文明。如果我們再进一步仔細考察这十个现存的文明的情况，我們就会发现其中波利尼西亚社会和游牧民族社会已經是处于最后垂死挣扎的阶段，而在其余的八个文明里的七个都在不同程度上处于被第八个，也就是我們自己的西方文明，消灭或同化的威胁当中。此外，在那七个文明当中，至少有六个(除去爱斯基摩文明，因为这个文明在幼年时期就停止了生长)已經表现出許多衰老和死亡的现象。

死亡的最明显的现象是象我們已經說过的那样，就是在衰老

和死亡的最后第二阶段的那种现象，一个正在死亡的文明到了这个时候只能采取使用武力的办法来达到它的政治上的統一国家的目的，以拖延它自己的寿命。对于一个西方的历史学家来說，最典型的例子是罗马帝国，古代希腊社会到了这个时候不惜采取一切武力手段来組成它历史上的倒数第二阶段的內容。如果我們现在再把每一个现存的文明，除了我們自己的而外，检視一遍，我們就会看到东正教社会的主体部分早已經在奥托曼帝国时期有过它的統一国家了；东正教社会在俄罗斯的分支部分也在十五世紀末叶，在莫斯科大公国和諾夫哥罗德的政治統一以后，組成了它的統一国家；印度文明的統一国家局面是出现在莫卧儿帝国和它的继承者英属土邦时期；远东文明的主体的統一国家是元帝国和它的还魂体清帝国；远东文明的日本分支的統一国家是德川幕府。至于伊斯兰教社会的統一国家，我們也許可以說是在思想意識上的泛伊斯兰教运动，这就是它的先声。

如果我們承认这个統一国家的现象是衰落的标志，那么我們的結論就是：在今天仍然存在的六个不属于西方的文明都已經在西方文明从外部入侵以前，就从內部損坏了。在这一部«研究»的后面部分，我們将要証明一个文明在受到胜利的入侵以前，事实上早就从內部損坏，不再处于生长的状态中了。现在我只需談这一点就够了，就是除了我們自己的文明以外，所有其余的现存文明都已經处于走向解体的过程中了。

那么我們的西方文明又怎样呢？它显然还沒有达到統一国家的阶段。但是我們在較早的一章里发现，統一国家既是解体的最初阶段，又是最后阶段。在这个阶段以后还有一个我們称之为“間歇时期”的阶段，在这个阶段以前，还有一个所謂“混乱时期”，其寿

命常常延續好几百年；如果我們这一代人可以凭我們自己的感受来判断我們自己的时代究竟是处于什么阶段的話，那么最高明的判断員也許会认为“混乱时期”无疑是已經来到了。但是让我們把这个問題暫时擱置一下。

我們已經为这些文明的衰落现象的性质下过定义。它們是在企图从原始人类的那个水平大胆上升到某种超人水平时的失敗现象，而且我們也曾采用过多种譬喻来描繪这个伟大事业中的牺牲者的面貌。例如，我們曾把他們比作在爬山中摔死在山坡上的人們，或者陷入一种可耻的虽生犹死状态中的人們，他們本来想爬到更高的山顶上去，但是他們却摔死在他們出发的地方。我們也曾使用过比較抽象的形象描繪这些衰落现象的性质，把它們比作某些富有創造性的个人或少数人的灵魂丧失了創造的能力，他們的这項損失使他們失去了影响那些沒有創造性的广大群众灵魂的魔力。沒有創造，自然也就不会有模仿行为。吹弄笛子的人們如果沒有魔力就不会使周围的广大人群聞声起舞。如果，他再在一陣狂怒和恐惧当中，竟想把自己变成一个练兵的下級軍官或驅赶奴隶的人，因为他丧失了旧日的魔力，不再能領导，而且不得不采取使用武力的办法来对付整个的民族，那么他的必然結果一定是自找失敗，一事无成。因为，那些跟随他的人群由于音乐消失而跟蹌跌冲，现在挨了一鞭子，就会马上起来叛变的。

事实上，我們知道在任何一个社会的历史中，如果創造的少数人退化成为統治的少数人，而企图用武力来維持它的已經无法維系的地位的話，那么在統治者方面的这样一种性质上的改变，就会在它的对方，无产者方面引起离心的运动，他們就会不再羡慕和模仿那些統治他們的人，而起来反抗他們所受的奴役。我們也知道，

这些无产者在他們以这种姿态出现时，他們会从最初阶段就分成为两部分。一部分是內部无产者，无所作为可是消极对抗，一部分是在边境以外的外部无产者，他們这时激烈地反对吞并。

如此看来，文明衰落的实质可以总結为三点：少数人的創造能力的衰退，多数人的相应的撤消了模仿的行为，以及继之而来的全社会的社会团結的瓦解。只要在我們的心中有关于衰落的这些印象，我們就可以进而探討它們的原因了：对于这个問題的研究将占据我的这部著作的全部剩余篇幅。

十四 决定論的答案

那么，究竟是什么造成文明的衰落呢？我們的研究方法是排比大量直接有关的具体历史材料，在采用这个方法以前，我們最好先检查一下解决这个問題的某些其他方法，它們或是企图在更高一級的水平上搜寻証据，或是依靠无法証明的教条来作証，或是依賴人类历史范围以外的事物。

人类的一种亘古不变的弱点就是把他們自己失敗的原因推諉給那些完全无法由他們掌握的力量。在一个社会的衰落时期，一些敏感的人特别喜爱这种心理活动；在古代希腊文明的衰落时期，各派哲学家們在解释这个他們所惋惜的可是无能为力的社会腐朽现象时，差不多都称之为影响一切的"宇宙老化"的必然而无法避免的結果。在古代希腊混乱时期的最后几十年中的卢克莱修的哲学(参閱《物性論》Bk. II, ll. 1144—74)就是这样的，而在三百年以后，当古代希腊的統一国家开始崩潰的时候，在西方教会的一个神甫，圣西普里安，所写的一部論辯著作里，又出现了这种說法。他写道：

"你們必須知道这个时代已經老了。它已經失去了挺立的力量，也失去了使它强壮的精力和体力。……使土地里的种子获得养分的冬天雨量减少了，使五谷成熟的夏天热量也减少了。……这就是对世界已經宣布过的那个判决詞；这是上帝的法則；所有存在的都将死亡，所有生

长的都将衰老。”

现代的物理科学把这种学說徹底推翻了，至少从现存的文明来看是这样的。事实上，现代的物理学家們虽然认为在一个不可想象的遙远的未来时候，宇宙的运动速度会减慢，因为由于物质放射的緣故的确会产生这种結果，但是那个未来却是属于不可想象地遙远的事。秦斯爵士写道：

“我們可以把人类的前途描写得非常暗淡，我們可以假設人类只能够再活二十亿年，同它的过去大約一样长。那么，如果一个人可以活七十岁，人类在这七十年的寿命中，迄今也不过才生下来三天。……我們是非常沒有經驗的生物，我們也正处在文明黎明的第一道晨光之中。……經过一段时期以后，清晨的彩霞一定会变成白昼的亮光，然后，在經过一段悠长的岁月之后，再让位給黃昏的余輝，預告着最后的永远黑暗的来临。但是我們作为黎明之子的人們还用不着設想那么遙远的夕阳。”②

然而，我們西方后来主张文明衰落的决定論的或宿命論的一些人們，并不打算把人类的这些机构同整个物质宇宙的命运結合在一起。他們采取了一种大大縮短的方式来处理这个老化和死亡的法則問題，他們只談这个行星上的全部生物界的生死問題。斯宾格勒的办法是先打一个譬喻，然后再从这个譬喻出发，把它当作是从許多观察了的现象中抽出来的法則，他认为每一个文明都同人一样要經过几个不同的連續阶段；但是他虽然嫻于辞令，在这里却依然无法証明，我們早就已經說过的社会在任何意义上都不同于

① 秦斯：《黎明之神：天地創造广論》(Jeans, Sir J.: Eos: or the Wider Aspects of Cosmogony)，第 12—13、83—84 页。

生物有机体。从主观方面說，社会是可以自行說明問題的历史研究的单位。从客观方面說，它是許多个别的人各自进行活动的共同场所，这些人本身是生物有机体，但是他們无論怎样也沒有办法把他們自己的影子交織成为一个巨大的人形，而使这个抽象的东西和他們一样呼吸。但是組成一个社会的这些所謂“成員”的那些人的个人的生命力，形成了那个社会的历史活动、包括它的生命长短的主要力量。如果教条似地宣称每一个社会都在事先就安排好了要活多少年，这就象說每一个剧本都必须分为几幕一样地愚蠢。

我們可以不理睬那种认为文明在接近它的生物的寿命結束的时候就必然出现衰落的学說，因为文明根本不受生物学法則的約束。但是还有另外一种学說认为，个人之間的相互关系构成文明，然而由于一种无法解释的原因，个人的生物性质在一定数量或不一定数量的年代以后，会出现莫名其妙的衰落现象；因此事实上，从长远的时間来看，文明的經驗的生命力是基本上而且无可挽救地要逐步衰老的。

Aetas parentum, peior avis, tulit
Nos nequiores, mox daturos
Progeniem vitiosiorem.①

这是个倒因为果的說法，把社会衰落的結果錯看成了它的原因。因为虽然在社会衰落的时期，这个社会里的成員同他們的在社会生长时期的祖先的英雄形象和卓越的活动力相比，好象是縮成了侏

① 賀拉斯：《頌詩》(Horace: Odes)，第3卷，第6篇，第末章：
“衰老的老子生出衰老的种，
我們不久就会生出来个第四等。”

儒，或僵化成了残废人一样，可是把病源說成是由衰老造成的却是个錯誤的診断。后代的生物天性同創业者的天性是一样的，所有創业者的努力和成就基本上也是他們的后代力所能及的。衰落时期的人們所害的病症并不是由于自然机能癱瘓了，而是由于他們所继承的社会衰老了，因此阻碍了他們的并未損坏的机能，使他們不能从事有效的和富有創造性的社会活动。

这种认为种族的衰老是社会衰落的原因的假設是很难成立的。但是也常有一种意见支持这个說法，因为他們观察到了一种现象，就是在一个衰落的社会最后消失和一个同它有子体关系的新生社会出现之間的間歇时期里，常常出现民族大迁移的情况，在这个时候，这两个社会的共同家乡所在地方常常会出现注入"新血液"的现象。根据"这以后，就是因为这样"的邏輯，就认为这个新生文明在它生长的过程中所表现的創造力重现的现象是由于它从某一"原始蛮族"的"純种"当中获得了"新血液"的緣故；因此就又从反面得出了另外一个結論，原有的那个文明之所以丧失了創造性的生命力一定是由于害了某种种族上的貧血病或脓血病的緣故，对于这种病症，不注入新鮮血液是沒有办法治疗的。

为了支持这个論点，曾有人举意大利的历史为例。他們指出意大利半島上的居民在公元前的最后四百年中表现了特别突出的創造能力。然后又在公元后十一世紀到十六世紀之間的六百年中出现了同样情况，而在这两者之間却隔着一千年的衰落、卧床不起和逐步恢复的时期，在这一个时期里，意大利人好象是什么优点都沒有了。主张种族学說的人們說，如果不用哥特人和伦巴第人在意大利的这两个伟大时代的中間侵入意大利因而带来了新血液的事实来說明的話，那么在意大利历史上的这些惊人的变化便沒有

办法解释。生命的精华在意大利經过了几百年的沉睡以后，自然而然的就造成了意大利的再生，或称之为文艺复兴。就是因为缺少新鮮血液，意大利才在罗马共和国时期象魔鬼一样表现了生命力以后，在罗马帝国时期出现了消沉疲沓的现象。而那个同共和国的兴起同时出现的旺盛生命力现象，其本身也无疑是在古代希腊誕生以前的民族大迁移时注入了蛮族的新鮮血液的緣故。

对于到十六世紀为止的意大利历史采取这种种族論的解释，表面看起来好象还有一定道理，但是这只是到十六世紀为止。如果我們再继續往下面看，看意大利十六世紀到今天的历史，我們就会发现，在十七、十八世紀中又出现了一度衰落之后，意大利在十九世紀又成为出现一次复兴的场所，其表现极为戏剧性，以致"統一运动"这个名詞到现在变成了专门代表意大利的中世紀經驗在近代复兴的名称。那么，在这一次意大利的生命力迸发以前，又注入了什么新鮮的蛮族血液呢？答案当然是"沒有"。历史学家們所普遍同意的直接原因好象是认为意大利所以在十九世紀出现了"統一运动"的原因，是因为有一个由拿破仑所統治的革命法国占領了而且暫时統治了意大利，所以才形成了对它的挑战，促成了它的全国振作。

对于意大利在公元十一世紀开始时的兴起，以及在这以前两百年間的衰落問題，要找出一些不属于种族方面的解释，并不是更困难的。这一次衰落显然是由于罗马軍事主义带来的恶果，汉尼拔战爭給意大利带来了一大串可怕的社会灾难。在古代希腊間歇时期的后期里，在意大利出现的社会复兴可以溯源到古老的意大利种族的富有創造性的个别人的业績，尤其是圣本篤和教皇大格列高利，他們不仅是中世紀复兴意大利的創业人，而且也是中世紀

意大利所参加了的新西方文明的創始人。相反地，当我們考查意大利被所謂“純种的”伦巴第人占領的地区的时候，我們发现在这些地区里并不包括威尼斯、罗马納地方和其他一些在意大利文艺复兴时期和它們具有同等重要地位的地区，而这些地方比那些所謂在伦巴第統治之下的中心城邦如巴維亚、本尼凡托和斯波累托重要得多了。如果我們一定要从意大利的历史中找出一条种族理由的話，那么我們可以輕而易举地举出証据来証明，伦巴第人的血液与其說是精华还不如說是污点。

我們还可以在罗马共和国的兴起方面举出一个非种族的理由，把意大利历史研究中的种族論者的最后一个堡垒攻破。这件事可以解释为对于希腊人和伊特拉斯坎人的海外殖民挑战的应战。本来居住在意大利半島上的人民在消灭、屈服和同化的威胁面前怎样选擇呢？同他們在西西里的弟兄們一样，甘心接受希腊人所强加給他們的命运嗎？同翁布里亚人一样，甘心接受伊特拉斯坎人所强加給他們的命运嗎？还是根据他們自己的意愿、自己的条件来接受希腊文明（象日本接受西方欧洲文明那样）以抵抗侵略者，并因此而提高到希腊和伊特拉斯坎人的水平呢？罗马人决定走后一条道路，因为他們下了这个决心，他們才成为后来伟大事业的創造者。

我們现在已經談过三种有关文明衰落的决定論的解說：宇宙老化論或地球老化論；文明象有生物一样，受有生物法則限制的生命有限論；以及衰落是由于这个文明里的个人质量衰退，文明的世系已經太长的理論。我們现在还要再討論一种理論，这种理論一般人称之为历史循环論。

对于人类历史发明这样一种循环理論可以說是在天文学上得

到惊人发现以后的自然結果。大約在公元前八世紀到六世紀时，古代巴比伦社会发现了三个显而易見的循环现象——白昼和黑夜、月的循环和年的循环，他們发现循环现象还不仅有关天体的这一些；他們认为还有一种更大范圍的天体运动，不仅包括日、月、地球，而且还包括所有的行星；这一种天空的和諧象一个大乐队似的不但处处諧調而且还完整无缺，在这样一个大循环当中，一年四季的循环就显得微不足道了。植物界的一年一度的生死循环显然是由一年四季来主宰的，因此他們就认为在宇宙之間的一切事物都莫不有生死循环的现象。

关于人类历史的这一种循环学說显然是使柏拉图很心折的（«蒂迈欧篇»，21E—23C，和«政治篇»，269C—273E），在維吉尔的一段最著名的詩歌里也有同样的想法。现在从«牧歌集»第四章里摘一段：——

Ultima Cumaei venit iam carminis aetas;
Magnus ab integro saeclorum nascitur ordo.
Iam redit et virgo, redeunt Saturnia regna,
Iam nova progenies caelo demittitur alto……
Alter erit tum Tiphys et altera quae vehat Argo
Delectos heroas; erunt etiam altera bella
Atque iterum ad Troiam magnus mittetur Achilles.①

① "在庫迈預言里所說的最后年代已經到来；时代的伟大季节已經到周而复始的时刻。圣处女和黃金时代已經再度来临；一个新的种族已經又从天而降。……行将再出现一个提費斯和一个阿耳戈来率領一队新的英雄选民。旧的战爭将从新开始，伟大的阿喀琉斯将再一度被送到特洛伊城。"

維吉尔在援引循环論的时候是用它来打扮乐观的贊歌，当时他正处在奥古斯都和平統治之下的古代希腊盛世。但是“旧的战爭将从新开始”眞是値得庆賀的事嗎？許多人在一生中相当地功成名就的时候都曾坚决地宣称他們絕不愿意再有过去的生活，怎么历史就会比一般人的生平更値得“再来一次”呢？維吉尔并沒有回答这个問題，但是雪萊却回答了这个問題。在他的«希腊»最后一闋里，雪萊开始的时候采用了維吉尔式的回忆，而在結束的时候，却全是雪萊自己的情調了：

世界的伟大时代又从新开始，
　黃金般的年月重又回头，
大地啊，象长蛇一样更換了
　它的已經破敗的冬天衣裳：
天顏展笑，信仰和帝国閃閃发光
　象一个幻灭了的破梦一样……

一艘更高大的阿耳戈在海面行駛，
　滿載着后来擄获的錢財；
又有一个俄耳甫斯从新歌唱，
　爱恋、哭泣，还有死亡；
一个新的尤利西斯再一次离开了
　他的卡立普索而回轉家乡。

唉，再也不要描繪特洛伊的遭遇，
　如果人間的生死总是注定如此——
也再不要在欢喜中摻杂萊伊俄斯的忿怒

使那些自由人重又想到……
即使有更为狡詐的斯芬克斯
重新提出底比斯人所无法解答的死亡的謎語……

唉，停止吧！仇恨和死亡为什么必須重来？
停止吧！人們为什么必須残杀和死亡？
停止吧！再也不要傾干陶缶里的
酸辛預言的渣滓了！
这个世界已經厌倦了它的过去，——
唉，但愿它終于死亡，从此长眠！

如果宇宙的法則眞的是富有諷刺意味的越是变来变去越是不离其宗的話，那么如果詩人眞的象佛教徒似的，拼命乞求解脫生命的輪回也就无足为奇了，因为作为指引天体行程的力量，它虽然是美丽的，而对于人类的肉体来說却是个不尽的苦难。

如果撇开天体的影响不說，理性能否使我們相信人类历史的循环运动呢？就是在我們这一部《研究》里，是否也推荐过这种假設呢？我們闡述过的阴阳之說、挑战和应战之說、退隐和复出之說、亲体和子体之說又都該怎样解释呢？这些岂不也都是“历史循环論”的一些变种嗎？当然，在組成人类历史活动的各种力量的运动里，显然存在着再现现象。但是在时間的織机上，当梭子往来飞馳的时候，出现的图案却是随时发展变化的新图案，而不是一成不变的老图案。这种现象我們也是屡见不鮮的了。车輪比喻的本身，也說明了循环的同时还有进展。輪子的运动对于軸来說当然是一成不变的重复，可是輪子做得同軸合适，只是为了使车子运动，对于车子来說，輪子只是一个組成部分，车子是輪子存在的理

由。虽然车子只能靠輪子繞軸的循环运动而移动，但是这并不能迫使车子本身象循环木马一般做圆形运动。

这样一个由两种不同的运动組成的和諧——由次要而重复的运动組成的主要而并不重复的运动——也許就是我們平常所指的节奏；我們不仅在车子的运动和现代机器的运动里，而且还可以在生命的有机节奏里看得见力的这种作用。一年四季的变換，以及随之而来的植物的消失和出现，使得植物界的长期进化成为可能。出生、传种和死亡的循环，造成了一切高等动物直到人类进化的可能。一个人走路是靠两条腿不断地前后移动的；肺叶和心脏的搏动使动物的生命得以延續；音乐的小节和詩歌的篇章使音乐家和詩人有可能发揮他們的主題思想。行星的所謂"大年"大概是全部循环哲学的来源，现在我們再也不能把这件事当作是全部星际空間的最后的无所不包的运动来看了，因为我們现代西方天文学上所用的强大的望远鏡已經早就把我們的太阳系变成了一粒微尘了。重复不断的"星空美乐"早就减弱了，在膨胀的星团(这些星团显然是以无法相信的速度彼此离散着)宇宙中，变成了微不足道的伴奏——一种"亚尔倍提的低音"，同时，时空参照系的相对性，把戏剧场面中的不能重复的历史特点賦予浩瀚星体行列的每一个先后位置，而在戏剧中只有演員才是其中的唯一人物。

如此看来；我們虽然在文明过程的分析中发现周期的重复运动，但是这并不意味着这个过程的本身是具有循环性的。相反地，如果我們能够得出任何合理的結論，认为那些次要的运动是有周期性的，那么我們毋宁认为由这些次要运动所体现的主要运动却不是重复的而是发展的。人类并不是永远縛在輪子上的伊克西翁，也不是个永远推着巨石上山的西西发士，永远往上推，而又无能为

力地看着它滚下来。

对于我們西方文明的子女来說，这正是对于我們的鼓励之音，我們今天独自掙扎向前，在我們的周圍全是一些垂死的文明了。說不定死神把我們的文明也会置之于絕路。但是我們并沒有面对任何凶恶的必然。死去的那些文明并不是命中注定必死的，也不是“天生要死的”，所以我們的文明也不是必須同其他多数文明共命运的。虽然据我們所知，有十六个文明已經死了，另有九个已經在死亡的边緣，我們的这个第二十六个文明却不一定非服从命运的安排和統計数字的盲目計算不可。創造性的神火还在我們的身上暗暗地燃燒，如果我們托天之福能够把它点燃起来，那么天上的所有星宿也不能阻撓我們实现我們人类努力的目标。

十五 失去控制环境的能力

(1) 自然环境

如果我們已經充分証明了文明的衰落并不是由于人类所不能控制的宇宙力量，那么我們还得进一步探索这些灾难的真正原因；我們打算先研究衰落是由于这个社会失去了控制环境的能力的緣故。为了便于解决这个問題，我还是象以前一样把环境分为两类：自然环境和人的环境。

文明会不会因为失去了对于自然环境的控制能力而衰落呢？我們曾經說过，任何一个社会控制其自然环境的能力的程度都可以用它的技术水平来衡量；而且我們在研究“生长”問題的时候已經証明了，如果我們設計两条曲綫的話——一条代表文明的变化，另一条代表技术的变化——这两条曲綫彼此不但不吻合，而且反而表现出巨大的分离现象。我們举出許多事实証明在技术发展的同时，出现了文明停滞不前或倒退的现象，在技术停滞不前的同时，出现了文明前进或后退的现象。① 因此我們已經在相当的程度上証明了丧失控制环境的能力并不是文明衰落的根本原因。然而，为了充分說明我們的論据，我們还应該証明，即使在文明的衰落现象和技术的后退现象同时出现的情况下，技术后退仍然不是

① 参见本书上册第236页及第249页两节。

文明衰落的原因。事实上，我們所发现的結果是技术后退不但不是文明衰落的原因，反而是它的結果或迹象。

在一个文明衰退的时候，时常会出现这样的现象：在文明生长时期不但是可行的而且是有利可图的某一种特殊的技术，这时候会开始遇到社会阻力，在經济收益上愈来愈减少；如果变得真正无利可得的話，这种技术甚至可以完全被放弃。在这种情况下，如果說所以放弃了这种技术是因为在这种环境里有技术上的困难，或甚至說这一种技术上的后退乃是这个文明衰落的原因，这当然是因果倒置了。

一个明显的事例是放弃使用西欧的罗马官道，这件事显然不是罗马帝国衰亡的原因，而是它的結果。这些官道之所以荒废，并不是由于它們丧失了技术上的使用价值，而是因为需要这些道路的社会、为了軍事上和商业上的目的而修筑这些道路的社会已經瓦解了。即使我們从筑路这一件事扩大眼界到把經济生活里的全部技术条件都包括在内，我們还是不能把古代希腊文明衰落的原因归結为是由于技术上的后退。

> “用經济条件来解释古代世界的衰落，必須全部加以否定。……古代生活里的經济因素并不是我們所說的古代世界衰落的原因，而只是更广泛的现象的一个方面。”①

这个所謂更广泛现象乃是“中产阶級的衰落和管理上的无能”。

大約在放弃使用罗马官道的同时，在底格里斯-幼发拉底河的三角洲地方出现了部分放弃使用更古老的灌溉系統的现象。在公

① 罗斯托夫采夫：《罗马帝国的社会及經济史》（Rostovtzeff, M.: The Social and Economic History of the Roman Empire），第302—305、482—485页。

元七世紀时，伊拉克西南部的相当大的一部分水利工程体系发生了失修现象。当时发生了一次水患，使这些工程失灵了。但是这次水患大概并不会比在那时以前四千年間不断出现的水患更为严重。后来，到了十三世紀，伊拉克的全部灌溉系統全垮了。在这种情况下，伊拉克的居民为什么把他們祖先几千年来不断經营得很好的一系列水利工程完全放弃了呢？而这个工程又是这个国家的稠密人口在农业生产上所必不可少的依靠。事实上，技术上的放弃并不是由于社会原因所直接造成的人口和繁荣现象衰退的原因，而是結果。在公元七世紀和后来的十三世紀时，古代叙利亚文明在伊拉克都是属于非常的低潮，社会的一般情况非常不安定，以致于沒有人有财力或精力从事河道管理和灌溉工程方面的投資。在七世紀时，技术衰落的眞正原因是公元603—628年的大规模的罗马-波斯战爭，以及后来发生的原始穆斯林阿拉伯人蹂躪了伊拉克全境这件事；在十三世紀时，則是由于蒙古人在1258年的入侵，这一件事給了古代叙利亚社会最后的一击。

对于錫兰进行的一次实际考查也得到了类似的結果。① 在錫兰今天保存着丰富的古代印度文明遺址的地方，不但是常年干旱，而且还流行着非常严重的瘧疾。在这一带地方的水量，供养瘧蚊有余而灌溉农田則不足，乍看起来很奇怪，很难相信这里即是一个古代文明的家乡，而且看起来在錫兰的古代印度文明时期，当人們从事建設这一惊人的水利工程系統时，这里不可能已經流行瘧疾。事实上，我們可以設法說明，瘧疾乃是灌溉系統荒废以后的結果，因此在时間上瘧疾的出现比水利工程晚。錫兰的这一带地方之所

① 关于錫兰的其他方面的討論，参见本书上册第100—101页。

以变成瘧疾流行地区是因为原有的水利工程荒废了，人力挖成的河变成了一段段不流动的死水，原来河道里的鱼全都死了，瘧蚊的幼虫因此就大为繁殖起来。

但是这个古代印度的灌溉系統为什么会废弃了呢？这些堤岸的破坏和这些水道的阻塞是在一次連續不断的破坏性极大的战爭里发生的。入侵的人們有意識地破坏这些工程作为达成他們的軍事目的的捷径；而这一个不断遭受战爭灾难的人民也就无心再来修建这个工程，因为他們已經有了多次經驗，即使修好了也还是要再遭到破坏的。因此在这一件事实上，技术的退化也还是由于社会的原因，說来說去还是由于社会原因造成的。

在錫兰的古代印度文明历史里出现的这一件事实，也同样地在古代希腊历史里发生过。在今天已經消失的古代希腊文明里曾經一度蓬勃发展大放光采的某些地区，后来也变成了瘧疾流行的沼地，只是在不久以前才把它填筑起来。哥帕依沼地曾經是富有的俄耳科墨諾斯人民生养之地，而后来却变成了瘧瘴蔓延之乡至少有二千年之久，一直到公元1887年才由一家英国公司把它放干；彭背坦沼地曾經一度是許多沃尔斯奇人的城邦和拉丁民族殖民点的所在地，也在荒凉了二千年之后，才在墨索里尼的統治时期把它放干，重新移民居住。墨莱教授說过，古代希腊文明衰落的根本原因，是因为在瘧疾侵入了古代希腊的家乡以后，希腊人都"丧胆了"。但是在每一次这种情况出现时（錫兰也是如此），瘧疾的出现总是在那个文明已經发展到了走下坡路的时候。有一位专门研究这个問題的当代权威① 的結論是，在希腊一直到伯罗奔尼撒战

① 琼斯：《瘧疾和希腊史》(Jones, W. H. S.: Malaria and Greek History)。

爭以后，瘧疾才广泛流行；而在拉丁姆地方，也是到了汉尼拔战爭以后，瘧疾才占上风。如果說在亚历山大时期以后的希腊人和在許多西庇阿及愷撒时期以后的罗马人是因为在技术上退步了，沒有能力处理哥帕依沼地和彭普坦沼地的水的問題，甚至还不及他們的那些在技术上比他們落后的祖宗，这显然是荒謬的。解释这些对比现象的途径不在技术方面，而在社会方面。汉尼拔战爭以及其后两百年間的罗马內战和掠夺战爭对于意大利的社会生活，具有极为深远的破坏作用。一系列的破坏力量的总和把农民文化和經济首先是加以破坏，最后是予以彻底摧毁：汉尼拔的破坏；长期的动員农民服兵役；农业革命，用大规模的奴隶耕作制来代替小规模的自耕农制；还有大量的集体移民，从乡村移到了寄生的城市。这一系列社会灾难的总合充分地說明了在意大利的汉尼拔时期和圣本篤时期之間的七百年当中人的退却和蚊子的进展的情况。

在希腊也有一系列类似的社会灾难，从伯罗奔尼撒战爭开始，到了波利比阿的时候（公元前 206—128 年），人口减少的严重程度远远超过了后来意大利的人口减少的程度。波利比阿在他的一段著名的演說里，指責采取堕胎和杀婴的办法限制家庭的人口，乃是造成当时希腊在社会上和政治上衰落的主要原因。因此，哥帕依平原为什么象彭普坦平原一样，会从一片谷仓变成一大片蚊子窝，其原因并不是由于工程技术的衰退，这是很显然的。

如果我們不談实际的工程技术而談論一下建筑、雕刻、繪画、书法和文学方面的情况，我們也会得到同样的結論。例如，古代希腊的建筑风格为什么会在公元四世紀和七世紀間不再被人們采用了呢？奥托曼土耳其人为什么在 1928 年废止使用阿拉伯字母呢？

为什么现在世界上的非西方社会差不多都废弃了他們自己的传統的民族服装和民族艺术呢？同时，我們还可以索性問問我們自己，为什么在我們的年輕一代中有那么多的人拋弃了我們传統的音乐、舞蹈、繪画和雕刻呢？

对于我們自己的这个問題，是不是因为我們丧失了艺术上的技巧呢？我們是不是已經忘了意大利人和其他一些富有創造性的少数人在我們历史上的第二阶段和第三阶段时所創造的音韵学、对位法、透視学和比例概念呢？显然，我們并沒有忘記。放弃我們艺术传統的这一个风靡一时的傾向并不是在技术上无能为力的結果；这乃是因为我們的年輕一代对于采取传統的西方办法来培养他們的审美观念已經失去了兴趣，因此就把这种风格随手抛弃了。我們堅决地把我們的前輩所熟悉的那些大师們从感情上驅逐出去了；然后正当我們陶醉在我們自己所創造的精神真空里的时候，有一种来自热带非洲的音乐、舞蹈和雕塑的精神和一种冒充的拜占庭繪画和浮雕精神結成了罪恶的联盟，侵入了这一座打扫干淨了的装潢得很美丽的屋宇。这个衰落的来源并不是技术性的，而是属于精神上的。我們放弃了我們自己的西方艺术传統，并因此而把我們的才能降低到了极度貧乏苍白无力的水平，抓住了达荷美和贝宁的疯狂而原始的艺术，把它們看成是荒野里的珍肴，这不啻是在全世界人民的面前承认了我們的忘本罪行。我們现在放弃了我們的传統艺术技巧显然是我們西方文明的某种精神衰老现象；这个衰老的原因显然是不能在它所造成的现象里找到的。

现代土耳其人废弃了阿拉伯字母而改用拉丁字母的行为也可以用同样的理由来解释。凱末尔和他的信徒們在他們自己的伊斯兰教世界里乃是彻底的西方化者。他們对于他們自己的文明丧失

了信心，因而就抛弃了传播那个文化传統的文字工具。其他垂死的文明在較早的历史时期里废除了其他一些传統的文字也是由于同样的原因；例如埃及的象形文字和巴比伦的楔形文字，在中国和日本也出现着废止汉字的运动。

废除古代希腊的建筑风格而代之以新奇的拜占庭风格乃是废除一种技术而代之以另一种技术的有趣事例。这一次，一个在垂死掙扎中的建筑师废除了比較簡单的以圓柱托撑屋架的設計，而試建一种非常困难的在十字形建筑上面加圓頂的結构，这当然不是技术后退的緣故。如果那些爱奥尼亚建筑师們能够胜任愉快地解决查士丁尼皇帝的海吉亚·索非亚教堂的結构問題，如果皇帝有意或他們有意的話，为什么不能建筑一个古典式的希腊大庙呢？查士丁尼和他的建筑师們所以采用了一种新的风格，当然是因为他們厌倦了那种旧风格，是因为旧风格是同一个腐朽而死亡的过去联系在一起的。

根据我們观察的結果看起来，人們所以废除一种传統的艺术风格乃是因为它是同一种早已衰落并且正在解体的文明联系在一起的。因此中止使用一种技术乃是衰落的結果而不是它的原因。

（2）人的环境

当我們在前面結合文明的生长討論这个題目的时候，我們发现任何一个社会在它的历史上的一定阶段里对于它的人的环境的控制程度大体上可以用地理上的扩张程度来衡量；同时，根据研究例証的結果，地理上的扩张时常也带来了社会的解体。如果眞是这样的話，那么这种衰落和解体的原因也就絕不会是那种正好相反的趋势——就是說，由于外来的人的压迫，而逐漸削弱了控制人

的环境的能力。然而，却有这样一种极为流行的看法，认为文明社会象原始社会一样，是因为有外来的力量在对它們进攻时取得了胜利，因此遭到了灭亡；代表这种见解的最典型的代表是吉本的《罗马帝国衰亡史》。吉本在这里以不胜感慨的心情把他的这种思想总結为一句話："我已經描写了野蛮和宗教的胜利。"罗马帝国在安东尼时代达到了最高峰，他描写这个时代所体现的古代希腊社会，把它的覆亡写成是同时在两个陣綫上受到外来的敌对力量攻击的結果：从多瑙河和来因河对岸的无人地区出现的北欧蛮族，和来自被征服了而未被同化的东方諸省的基督教会。

吉本从来沒有談到过安东尼时代乃是古代希腊历史的"回光返照"时期而不是它的"盛夏季节"。但是他所采用的书名却暴露了他的全部想法。原来是罗马帝国的衰亡史！一部历史的作者用这样一个书名，而且还是从公元第二世紀写起，当然是說明这个时期已經很接近末期了。吉本所写的这个"可以自行說明問題的历史研究的范圍"并不是罗马帝国，而是古代希腊文明，罗马帝国只不过是在这个文明已經发展到了相当衰老阶段的一个巨大标志而已。如果从全局来看，罗马帝国在安东尼时代以后的迅速解体并不是什么令人惊异的现象。相反地，如果罗马帝国能够坚持下去，那倒是意外的了；因为这个帝国在它的建立之日就已經被注定要灭亡的了。① 其所以如此，是因为这一个統一国家的建立就是为了糾集一切力量来拖延而不是为了避免古代希腊社会的无法挽救的末运。

---

① 古代埃及帝国在已經注定灭亡以后，还拖延了好几个世紀的情况，已經在本书上册第37—42页談过了。

如果吉本把这个故事再拉长些，从开始的时候談起，他就会发现所謂野蛮和宗教的胜利事实上并不是这个故事的主題，而只是它的尾声——并不是衰落的原因，而只是长时期以来的必然以灭亡告終的解体过程所带来的不可避免的副产品。除此而外，他还会发现所謂取得了胜利的蛮族和教会，事实上并不是什么外来的力量，而也是古代希腊社会內部的組成部分，它們只是在从伯里克利的衰落到奥古斯都的兴起这一段期間的混乱时期里，在道义上同那些少数統治者离心罢了。事实上，如果吉本把他的探討溯源到这个悲剧的眞正起源时候，他很可能会得到不同的結論。他也許会說古代希腊社会所采取的是一种自杀行为，因为在它的命运已經无可挽回的时候，他采取了自杀行为以避免不幸的后果，然后在經过了三百年的將息到了奥古斯都力图重振旗鼓的时候，才在他自己的受了亏待而且离心离德的后裔手里遭到了最后的一击，这时候这位病人早已經因为它的自杀創伤而奄奄一息了。

在这种情况之下，作为驗尸人的历史学家不应該集中精力来研究尾声，而应該正确判断自杀行为是在什么时候和什么情况之下发生的。如果要举出一个日期来，他也許会指出公元前431年的伯罗奔尼撒战爭——这一次社会大灾难，修昔第底斯曾經通过他的一个悲剧人物的口吻称之为“全希腊的巨大罪恶的起点”。如果要述說古代希腊社会的成員如何犯了这次自戕的罪恶，他也許还会同样地着重指出两种罪恶的战爭，城邦之間的战爭和阶級之間的战爭。遵循修昔第底斯的遺风，他也許还会把它当作这种罪恶的突出事例来特别指出雅典人加給那些被征服的米洛斯人身上的令人駭怖的懲罰行为，以及在科賽拉发生的同样令人駭怖的阶級战爭。无論怎样，他会宣称那个致命打击的发生要比吉本所設

想的早六百年，而杀害者正是遭难者本人。

如果我們再从这一个事件，推而論及其他已經死去的或垂死的古老文明的話，我們会发现其結論还是一样的。

例如，古代苏末社会的衰亡史，《剑桥古代史》称之为“汉穆拉比的黄金时代”，这个时代事实上是比安东尼时代代表着一种更晚阶段的“回光返照”；因为汉穆拉比对于古代苏末历史来說并不是个“图拉真”，而是个“戴克里先”。因此我們认为杀死古代苏末文明的凶手，并不是在公元前八世紀时从国外侵入这个“四方王国”的蛮族。而是在更早的九百年前发生过的那些事件：在拉格什的乌魯卡基那和当地僧侣之間的阶級战争，以及杀死了乌魯卡基那的卢加尔薩基西的好战政策；因为这些已經过去了很久的灾难正是古代苏末的混乱时期的眞正开端。

在古代中国社会的衰亡史里，“野蛮和宗教的胜利”是以在公元300年左右出现在黄河流域的古代中国統一国家的欧亚游牧民族继承国家的建立和在这时期大乘佛教侵入古代中国世界为代表的，这个宗教是中国西北各省的內部无产者所信仰的宗教之一。但是这些胜利象罗马帝国的“野蛮和宗教”的胜利一样，仅仅是一个垂死社会的外部和內部无产者的胜利，它們也仅仅是一个故事的最后一章。古代中国的統一国家只是在一个混乱时期以后出现的一次社会振作，古代中国社会在較早的时期里自行調整为許多区域性国家，在混乱时期，这些国家之間发生的自相残杀的战爭把这个古代中国的社会体搞得四分五裂。在古代中国的历史里，相当于古代希腊的公元前431年的不幸年代乃是公元前479年，这一年是所謂“战国时期”开始的一年。但是，这个年份可能比实际的年份晚了二百五十年，其所以用这一年作为古代中国混乱时期的

开端，只不过是因为这一年是传說中的孔子逝世的一年罢了。

古代叙利亚社会的“回光返照”时期是在巴格达的阿拔斯哈里发的統治时期，它在土耳其游牧民族的入侵和他們皈依本地伊斯兰教的情况中看到了“野蛮和宗教的胜利”。关于这个問題，我們应当指出在前面已經談过的一点——古代叙利亚的衰亡是由于古代希腊的一次入侵而拖延了一千年，阿拔斯哈里发仅仅是重拾了阿契美尼德帝国在公元前第四世紀所中断了的古代叙利亚历史的墜緒。[1] 因此我們在研究古代叙利亚的混乱时期时，我們必須上溯到居魯士所創业的阿契美尼德盛世以前去。

究竟是什么原因促使这个文明衰落的呢？它的生长时期虽然为期不长，可是它的天才和精力却以三件影响极为巨大的发明和发现得到了充分的証明：一神教、字母表和大西洋。乍看起来，我們好象是終于在这里碰上了文明被外来的人力所摧毁的真正有力的証据了。古代叙利亚文明不是在公元前九世紀到七世紀間在亚述的軍事力量不断打击下被摧毁的嗎？看起来的确象是这样；可是进一步观察以后就发现了当“亚述人象餓狼一样竄入羊群”的时候，古代叙利亚世界早已經不是由一个牧羊人牧放的一个羊群了。在公元前第十世紀所做的那一次努力，即在以色列的霸权下把那一群在古代巴比伦和古代埃及世界之間的希伯来人的、腓尼基人的、阿拉米人的和赫梯人的的地区从政治上合并起来的努力已經失敗了，其結果就出现了古代叙利亚的自相残杀的局面，为亚述人提供了机会。古代叙利亚文明的衰落时期并不始于阿淑尔-那西尔帕第一次渡过幼发拉底河的公元前 876 年，而始于所罗门大帝

[1] 參见本书上册，第 22—24 页。

逝世之年的公元前937年，从这时起，所罗门帝国就开始瓦解了。

还有，人們常說以"拜占庭"为其政治代表的东正教文明——就是吉本在他的篇幅巨大的尾篇里所描写的"东罗马帝国"的拖延很久的苦难——是被奥托曼土耳其人摧毁的。也还有人常常說，穆斯林土耳其人只不过是給了这个社会最后的一击，因为这个社会早就在西方基督教的进侵之下受到致命的摧残了，他們假借了第四次十字軍之名玩着毫不敬神的把戏，使拜占庭在足足半个世紀以上的时間里(公元1204—1261年)連一个拜占庭皇帝都沒有。但是拉丁民族的这一次进攻，象后来的土耳其民族一样，是来源于同他們所攻击的社会毫不相干的原因；如果我們的分析到此为止，那么我們本来认为是自杀的案情，便只好說是"謀杀"了。但是，据我們看来在东正教历史上的走向衰亡的轉折点既不是在十四世紀和十五世紀时土耳其民族的进攻，也不是在十三世紀时拉丁民族的进攻，也不是在更早的十一世紀里出现的那一次土耳其侵略者(塞尔柱人)攻占安那托利亚的心脏地区之举，而是比这一切都更早的一次純粹属于内部問題性质的事件：就是公元977—1019年的罗马-保加利亚大战。东正教社会的这两大强国在这个时期发生了自相残杀，一直到有一方中断了政治生命的时候才告結束，而我們有充分理由說另一方受了重伤以后始終沒有痊愈。

当奥托曼的巴迪沙穆罕默德二世在公元1453年占領了君士坦丁堡的时候，东正教文明并沒有告終。这个外来的征服者倒是为他所征服的社会提供了一个統一国家。虽然基督教的海吉亚·索非亚教堂变成了一个穆斯林清眞寺，东正教文明却还是继續活下去，就好象是在一百年后的印度文明在莫臥儿亚格伯所建立的来源于土耳其的統一国家之下继續生存一样，而且还在同样外来

的英属土邦統治之下继續生存下去。但是漸漸地，在奥托曼土耳其帝国的东正教社会那一部分地区有了一种解体的不安感觉，并且开始了民族大迁移。在十八世紀結束以前，希腊人、塞尔維亚人和阿尔巴尼亚人是在明显地行动了。为什么不象古代希腊、古代中国以及其他社会的末期一样，这些行动不是出现在“野蛮和宗教的胜利”的結束时期呢？

其答案是西方文明的不可抵抗之扩张势力的强有力步伐正在紧逼着东正教社会的这些流产了的蛮族子孙。事实上呈现在奥托曼帝国的解体过程面前的乃是西方化的胜利，而不是野蛮和宗教的胜利。奥托曼帝国的这些继承国家这时已經不再象“英雄时代”那样采取蛮族小君主国的自然形式，而由于西方的压力，在它們逐一出现的时候，就因为模仿西方民族国家的原因，也被塑造成了民族主权国家，西方国家的大家庭在这个时期也正在民族主义的基础上进行改組。在某种情况下，早期出现的某些蛮族继承国家径自变成了新型西方的民族主义国家——例如塞尔維亚，还有希腊。在另一方面，一些还沒有受到西方光輝照耀的蛮族国家，沒有能力按照西方的民族主义精神行事，其結果便付出了“坐失良机”的代价。阿尔巴尼亚人的事业在十八世紀的时候比希腊人、塞尔維亚人和保加利亚人显得光輝得多，可是到了十九世紀时却都輸給他們了，一直到了二十世紀才勉勉强强的带着一点无足輕重的家当走进了西方社会的大家庭。

如此看来，东正教社会历史的最后一幕并不是“野蛮和宗教的胜利”，而是一个外来文明的胜利，这个文明把气息奄奄的社会整个吞了下去，而且还把它們的組織吸收到了它自己的社会組織里去。

我們在这里遇到了一个文明失去它的本来面目的另一种形式。“野蛮和宗教的胜利”的眞正意义是說，一个垂死的社会被一个由它自己的內部和外部无产者所发动的一次破坏圣像的叛乱扔到垃圾堆里去了，其目的是为了使这些叛乱力量之一能够得到自由活动的天地以便于一个新社会的誕生。在这一种情况下，老的社会死了，可是在某种意义上，它还通过我們所說的那种“亲体和子体”的关系生存在新一代的文明里。在另一种情况下，老的文明沒有被扔到垃圾堆里去为它的子女让路，而是被它的一个同辈吞沒了、同化了，在这个时候，在某种意义上，原形的消失显然是更彻底的，虽然在另一种意义上，并不如此。一个垂死的社会所并入的那个社会也許可以免除社会瓦解的极端痛苦；它們也許可以用不到截然中斷它們历史的延續就由老的社会体变成新的社会体，例如现代的希腊人，在过了奥托曼人統治下的四百年之久的教区生活以后，一下子就变成了西方世界的一个成員国家。然而，从另外一个角度來看，它的面目丧失现象也許并不是少些，反而是更彻底些；因为通过并入另外一个社会的方式发生变化的虽然在它的組織里保持了一些东西，但是它却完全失去了創造一个子体社会的机会，因为沒有代表它的第二代，就不能象我們那样变成古代希腊社会的眞正代表者，象印度文明那样代表古代印度文明，象远东文明那样代表古代中国文明。

东正教社会的主体并入了我們西方文化的社会体这一件事，引起了我們注意通过同化过程走向消灭的道路。但是我們立刻就发现，在今天还存在的其他文明都在走着这条路。东正教在俄罗斯的分支，它的现代历史就是这样的；伊斯兰教社会和印度社会是这样的；远东社会的两个分支也是这样的。在今天还存在的三个

停滞的文明——爱斯基摩文明、游牧文明和波利尼西亚文明——虽然沒有被西方文明的社会光芒立刻摧毁，可是也在被吞并的过程当中。同时我們发现，有几个已經灭亡了的文明也是这样死去的。从十七世紀末开始的征服东正教社会的西方化过程，在差不多两百年前就压迫着新大陆上的墨西哥社会和安第斯社会，而到今天这两个过程都已經实际上完成了。巴比伦社会在公元前一世紀并入了古代叙利亚社会；在几百年后，古代埃及社会也被这个古代叙利亚社会体所吸收了。古代叙利亚社会同化古代埃及社会——这是历史上迄今为止的一个寿命最长、最坚实而最統一的文明——也許是迄今为止的一次最惊人的社会同化行为。

如果我們现在环顾一下正在被我們的西方文明所同化的那一些现存的文明，我們就会发现这个过程是在不同的方面以不同的速度进行的。

在經济方面，由于我們西方的现代工业已經在全世界有人居住的地方都形成了一个网，因此，所有的这些文明都已經被套进去了。

“他們的自作聪明的人們

看见了西方的电灯，就都来崇拜了。”①

在政治方面也是如此，所有这些显然濒于死境的文明的后代正在想尽一切办法走进西方国家的行列。然而在文化方面，趋势却不尽然統一。在东正教社会的主体那里，奥托曼帝国的从前的莱雅（过着牛马不如的生活的非伊斯兰教居民）——希腊人、塞尔維亚

① 布里奇斯：《美的經典》(Bridges, R.: The Testament of Beauty)，第I卷，第594—595页。

人、罗马尼亚人、保加利亚人——好象是在政治和經济方面一样，热誠欢迎文化上的西方化的前景；他們的旧日土耳其主人的现代領袖們也同他們一样。但是这些情况好象是不平常的。阿拉伯人、波斯人、印度人、中国人、甚至日本人，在接受我們西方文化时，即使他們勉强接受，也在思想上和道义上有明显的保留。至于俄罗斯人，他們对于西方挑战的应战的难以論断的性质，已經在前面另一处討論过了。①

根据以上情况，目前把全世界在經济、政治和文明三个方面都統一在一个西方結构里的总趋势，看起来既沒有前进很远，也沒有象初看的时候那样肯定可以取得最后的胜利。在另一方面，墨西哥、安第斯、巴比伦和古代埃及这四个社会充分証明了消灭于同化过程正如消灭于瓦解过程一样地彻底，象古代希腊、古代印度、古代中国、古代苏末和米諾斯社会的灭亡一样。因此，我們现在就应該最后再提起这一章的研究目的，研究一下这些社会在过去或现在所遭遇的命运——就是被一个邻近社会所吞并和同化——是不是它們衰落的眞正原因，还是說——象我們在另一些社会里所发现的那样——实际情况是在吞并和同化过程开始以前，衰落的过程就早已經开始了。如果我們的結論是后面的那一个，那么我們就可以完成我們目前的探討，可以充分有理地宣布說，一个社会的丧失控制自然环境或人的环境的能力，并不是我們所寻觅的社会衰落的最主要的原因。

例如东正教的主体在它的統一国家尙未发展到一个間歇时期以前，一直沒有因为同化的关系丧失它的特征，它的眞正的衰落时

① 参见本书上册，第301—303页。

期是开始于罗马-保加利亚战争，而这时距离西方化现象的出现还有八百年。在古代埃及社会的开始衰落和它的被同化之間的时間更长得多，因为我們已經找到充分理由把它的衰落期定在公元前2424年左右的第五王朝和第六王朝之交的时期，在此期間，金字塔的建筑者的罪惡終于落在他們的继承者的身上，而“古王国”的头重脚輕的政治机构終于最后垮台了。远东社会的从衰落到开始被同化之間的时間沒有象古代埃及历史那样长，但是比东正教社会却又长些，因为远东社会的衰落时期开始于公元九世紀最后二十五年的唐代末叶，其后便出现了一段混乱时期，由許多蛮族相继地建立了好几个統一帝国。其中第一个是由忽必烈汗建立的蒙古帝国，这个帝国的命运比不上亚格伯在印度社会建立的游牧民族帝国，也比不上征服者穆罕默德在东正教社会建立的帝国。中国人根据 timeo Danaos et dona ferentes（希腊人即使給我好处，我也还是不能放心）的原則，把蒙古人赶出去了，象埃及人驅逐喜克索人一样。在西方化开始以前，还出现过一次满族人建立的帝国。

在俄罗斯和日本这两个现在已經西方化了的强国的历史里，西方文明的出现較早，它們固有的文明在当时还处在衰落过程的早期；但是同样地是衰落已經开始，因为罗曼諾夫沙皇王朝和德川幕府通过彼得大帝和“明治維新”的創造者，虽然开始变成民族主权国家，想变成西方国家大家庭的一員，但是它們的統一国家却在俄罗斯已經存在了两百多年、在日本存在了三百多年。在这种情况下，把彼得大帝和他的日本同行的行事看成是衰落象征的傾向，应該是很少的。相反地，他們获得了許多成就，有許多观察家认为这两个社会有意使它們自己經过这个激烈的改变，而且——至少是暫时的——沒有出过什么差錯，这应該是說明它們还充满着生长

的活力。俄罗斯人和日本人的应战至少是同土耳其人、印度人、中国人、阿茲蒂克人和印加人在应付同样挑战的无能为力的处境形成了强烈的对比。俄罗斯人和日本人不是在他們的西方邻人——波兰人、瑞典人、德国人或美国人——手中被迫走上西方化的道路，而是由他們自己进行了这一次社会变革，因此它們就有可能以平等的身份走进西方列强的行列，而不是一个殖民属地或“穷亲戚”。

值得注意的是在十七世紀初时，在彼得大帝以前約一百年，在明治維新以前的二百五十年，俄罗斯和日本都經历过和击退过西方企图按照在别处的相似方式对它們进行吞并同化的經驗。对俄罗斯来說，这一次是它的西邻波兰-立陶宛联合王国对它进行的一次軍事进攻，这一次进攻短期地占領了莫斯科，其借口是拥立所謂合法的王儲，“假德米特里”。对于日本来說，这次进攻是偏重于精神方面的，西班牙和葡萄牙的传教士使几十万日本人皈依了天主教，当时看起来这些热心的少数天主教徒很可能在未来的年月里由于以菲律宾为基地的西班牙舰队的支持而变成日本的主人。但是俄罗斯人驅逐了波兰人，而日本人則驅逐了“白祸”，把所有的侨居的西方传教士和商人全部驅逐出境，禁止西方人在日本本土插足——除了少数几个荷兰商人在可耻的情况下获准特許外——而且还以残暴无情的迫害手段消灭了日本天主教徒。俄罗斯人和日本人这样解决了他們的“西方問題”以后，都以为可以从此与世隔絕“太平无事”了。等到后来他們看到这样不可能的时候，他們就自动地进行了主动而正面的应战。

但是有肯定的现象証明在第一艘葡萄牙船駛入长崎以前，或第一艘英国船駛入阿尔汉格尔斯克以前（英国人比波兰人更早进入莫斯科），日本的远东文明和俄罗斯的东正教文明早已經衰落了。

在俄罗斯的历史里，眞正的“混乱时期”——根据这部《研究》里的解释——并不是十七世紀初年的那一陣无政府状态（这个詞是俄罗斯人首先創造的）。那个时候仅仅是俄罗斯統一国家的第一阶段和第二阶段之間的一个插曲，大体上相等于第三世紀古代希腊世界的安东尼时代和戴克里先登台之間的那个无政府时期。在俄罗斯历史上同古代希腊史上的伯罗奔尼撒战爭和奥古斯都盛世之間的这一段时間相当的、因此也就是我們所說的那个俄罗斯混乱时期，乃是在公元 1478 年莫斯科大公国和諾夫哥罗得联合建立了統一国家以前的那一段多灾多难的时期。同样地，在日本历史上的混乱时期乃是鎌仓幕府和足利幕府时期的封建无政府状态，到后来才出现織田信长、丰臣秀吉和德川家康的整頓統一局面；这两段时期加在一起，根据史书記載，是从公元 1184 年到 1597 年。

如果俄罗斯和日本的混乱时期眞正是这些年代的話，那么我們就必須进一步探求这时期以前的历史，是个自杀性的行为呢，还是外患。在俄罗斯的历史里，对于同西方中世紀同时发生的公认的衰落现象，一般人都认为是由来自欧亚草原上的蒙古游牧民族所造成的。但是这个問題我們已經談到过了，而且也否定过了——例如，在东正教社会的比較古老的那一支——我們认为这些欧亚游牧民族对于这些现象并无重大責任。俄罗斯的东正教社会是不是有可能在蒙古人还沒有在公元 1238 年渡过伏尔加河以前，就已經由于它自己的行为开始衰落了呢？对于这个問題的答案可能是肯定的，因为在公元十二世紀的时候，原始的基輔公国就已經分裂为許多自相残杀的继承国家了。

日本的情况比这个更清楚。日本衰落的理由当然不能說是由于蒙古人的进攻，日本人在公元 1281 年就把蒙古人在海灘上打退

了；如果我們要研究一下在这次长期战爭中日本人取得胜利的原因，我們就会发现，除了部分地是由于他們的島国形势有利以外，很大一部分是由于他們在过去一百多年的混乱时期的內战中，他們已經大为发展了他們的作战能力。

在印度、巴比伦和安第斯社会的历史里，它們被别的社会同化的过程同俄罗斯和日本一样，都是在它們的衰落时期已經发展到了統一国家阶段的时候。然而这三个社会的过程却都有个激烈变化的轉折点，这些衰老的社会被外来的軍事力量征服了。在印度历史里，在英国人的征服以前还有过穆斯林土耳其人的征服，那一次征服在公元1191—1204年間，比"伟大的莫卧儿"还要早；这第一次的外来征服象后来的莫卧儿和英国人的征服一样，因为当时在印度社会里出现了周期性的无政府状态而为人所知。

古代巴比伦社会被古代叙利亚所同化的原因是因为波斯人居魯士征服了它的統一国家，尼布甲尼撒帝国。从那时开始，古代巴比伦文化就在古代叙利亚文化的面前逐步退却，古代叙利亚的第一个統一国家是阿契美尼德帝国；但是古代巴比伦社会的衰落却是因为更早一些时候的亚述人的过多的軍事行为。

至于安第斯社会，印加帝国当然很明显地是被西班牙的軍人們摧毁的，同时如果西方世界的人們沒有渡过大西洋的話，印加帝国也許还会继續存在几百年。但是印加帝国的被摧毁同安第斯文明的衰落是两回事，我們现在有关安第斯历史的知識已經可以充分說明，在西班牙人征服以前的一百年中，印加帝国在軍事上和政治上的兴起不但不是安第斯文明的文化兴起，而且还是已經到了衰落得相当深的时候了。

墨西哥文明失敗在西班牙軍人們手里的时間要更早一些，当

时的阿兹蒂克帝国虽然看起来已經可以稳稳地建成这个社会的統一国家，可是它的事业却还未全部完成。我們可以这样譬喻，安第斯社会被征服的时候仿佛是在罗马帝国的安东尼时代，而墨西哥社会則在它的西庇阿时代就被征服了；“西庇阿时代”是个混乱时期，因此在它的前面一定已經开始了衰落时期了。

在另一方面，在伊斯兰教世界里，西方化运动在伊斯兰教的統一国家还沒有一点影子的时候就已經稳占上风了。伊斯兰教社会的各个成員国家——波斯、伊拉克、沙特阿拉伯、埃及、叙利亚、黎巴嫩及其他——正在拼命利用一切机会挤进西方国家大家庭的行列。泛伊斯兰教运动看起来好象是已經流产了。

另外一些文明，包括那些长到成年的、停滞生长的、甚至流产了的文明，本来也可以逐一說明。但是有一些长到了成年的文明，如米諾斯文明、赫梯文明和马雅文明，现代历史学家的研究結果还沒有得到充分的材料，因此就据以下个結論未免有些卤莽；停滞的文明对这个研究是沒有什么用处的，因为根据它們的名称就可以知道这些文明虽然出世了，后来却沒有生长起来；而流产的文明就更加沒有什么价值了。

（3）否定的判决

根据我們上面研究的結果，就可以相当有理由地断定，文明的衰落并不是由于它丧失了对于人的环境的控制能力；用一个社会所遭受到的外来侵略来衡量的話，我們无論研究哪一个社会的衰亡史，都不能得出这个結論。从上面所有的研究結果来看，外部敌人的最大作用只是能在一个社会自杀而还沒有断气的时候，給它最后一击。如果外来进攻以一种暴力打击的形式出现在一个文明

历史的任何一个阶段，那么除了在它的最后的垂死的阶段以外，这些外来的进攻，看起来都不会起破坏的作用，反而会发出积极的刺激作用。古代希腊社会在公元前五世紀时，被波斯人的进攻所刺激，发揮了它的天才的最高成就。西方社会在公元九世紀时由于北欧人和马扎尔人的进攻刺激而表现了高度的胆略和政治上的成就，其結果建立了英法两个王国，并且由撒克逊人重建了神圣罗马帝国。中世紀的意大利北部城邦由于霍亨斯陶芬的不断袭击才振作了起来；现代英国和荷兰是由于西班牙的进攻才振作了起来；而在公元八世紀时的幼年印度社会也是由于原始穆斯林阿拉伯人的进攻才振作了起来。

上面举的这些事例都是說的那些被进攻的一方还处在生长时期的状况；此外，我們还可以至少举出同样数目的事例，說明一个社会即使在它已經开始自杀以后，外来的进攻也仍然可以使它产生暂时的振作。最典型的例子就是古代埃及社会对于这种刺激的多次反应；因为古代埃及的这种反应被一遍又一遍地激起了达两千年之久；埃及古代历史的这一个拖得很长的尾期在开始的时候，正当古代埃及社会已經結束了統一国家的阶段，而且已經进入了間歇时期，看起来很快就要解体了。甚至在这样的晚期，古代埃及社会还奋起把入侵的喜克索人驅逐出去，而且还在以后很长的时期里不断地表现出非常的精力来抵抗海洋上的侵略者，亚述人和阿契美尼德人，最后还頑强而胜利地抵抗了从托勒密时期就开始加在埃及身上的希腊化过程。

在中国的远东文明历史里也有大体相同的对外来打击和压力的反应过程。明朝驅逐蒙古人的历史令人想起“新王国”的創建者底比斯人驅逐喜克索人的事；古代埃及社会抵抗希腊化的事实也

可以在中国历史里找到相同的例子，如1900年中国义和团的排斥西方运动，以及在1925—1927年明知无法取胜，还是借了俄罗斯共产主义这个武器作战到底。

这种例子还可以举很多，但是为了說明我們的主要意图也許是已經足够了，这就是說外来的打击和压力的一般作用是带有刺激性的，而不是带有破坏性的；如果这个推論可以成立的話，那么就可以确定我們的結論：丧失对于人的环境的控制能力并不是文明衰落的原因。

节录者注：也許有些讀者会覚得在上面这一章里，作者为了証明他所提出的理論，时常把他的一些文明历史的“衰落”时期推到不大合理的較早年代。如果眞有这种感觉的話，那么也許是由于这些讀者誤会了“衰落”(Breakdown)这个詞在这里的正确涵意。当我們說一个人在健康上衰老了，我們是說除非他的健康在后来又得到康复，否則他的生命活力就算結束了。事实上我們在日常使用“衰老”这个詞的意义，在湯因比先生則称之为“解体”(Disintegration)。在这一本著作里所謂“衰落”却不完全是这个意思；它的意义是指生长期的終止。用有机生命的现象来譬喩社会现象永远是危险的，但是讀者們也許知道在一个有机物的生命史里，生长期的結束是比較早的。一个有机生物和一个社会的差别，作者曾在上面倒数第二章里不憚繁瑣地予以說明，他說一个有机生物的寿命是由它的物质性质所决定的——“我們的寿命是七十年”——而历史对于一个社会却沒有规定它的寿限。换句話就是說，社会向来是不会以“天年告終”的，它的死亡不是自杀就是謀杀——根据这一章討論的結果，差不多全是自杀。因此，生长期的結束，对于一个有机生物的生命史来說是个自然现象，而对于一个社会来說，却是一个犯罪或犯錯誤的“非常”现象；对于这样一种錯誤或犯罪行为，湯因比先生在这一部著作里称之为“衰落”。由于这种情况，因此有些文明史的最丰富、生动而輝煌的成就是可以发生在它的衰落时期以后，而且甚至是必然出现在其以后的。

十六 丧失自决能力

（1）模仿的机械性

我們研究文明的衰落問題到现在为止只有否定的答案。我們发现这些衰落并不是出于上帝的安排——至少是根据律师的用語；同时也不是无情的自然法則的毫无意义的重复。我們也发现，这些现象并不是因为丧失了对于自然环境或人的环境的控制能力；它們的原因既不是由于工业或艺术技术上的无能，也不是由于嗜杀成性的外来敌人的进攻。把这些站不住脚的解释都抛开以后，我們还是沒有达到我們的研究目的；但是我們所走过的最后一条弯路却为我們提供了一个綫索。在我們說明衰老的文明的死亡并不是由于什么凶手的罪行，因此也不是什么暴行的牺牲品时，我們在这种逐一說明的过程中，差不多对于每一个文明的案情都判成为“自杀身死”。因此我們现在的最有希望的前景便是根据这个綫索摸索前进；在这里就露出了一綫希望。其实这也不是什么創见。

我們在用了这許多研究功夫得出来的結論，有一位近代西方詩人早就以确切的直觉能力观察到了：

上帝知道，生命的悲剧，

原不需要恶棍！热情早已将它注定：

我們心里的虛伪早已将我們出卖。

这一个预见性的灵感（梅瑞狄斯的《爱的坟墓》）也不是什么新发

现。更早些时的一位更大的权威人物也說过这样的話。莎士比亚的《約翰王》在最后几行里也透露过这个意思：

这个英格兰除非自己动手伤害它自己，
否則，它在过去，在未来，永远都不会
匍伏在一个驕横的征服者的脚下。
……只要英格兰对自己眞誠无誤
我們就永远不会悲伤痛苦。

同样地，耶穌也說过这样的話（见《马太福音》，第15章，第17—20节）：

> “凡是通过口腔进入腹內的东西，都是要排泄出去的。然而那些来自內心而出于口腔的东西，却是汚穢人的。因为从心里发出来的，有恶念、凶杀、奸淫、苟合、偷盜、妄証、褻瀆。这都是汚穢人的。”

究竟是一种什么弱点使一个正在生长中的文明在它的事业方盛期間摔倒衰落，而丧失了它的普罗米修斯一般的活力呢？变弱的过程一定是很剧烈的；因为衰落的大灾难虽然只是偶然的而不是必然的，但是这个偶然性却显然是很大的。在我們面前摆着的事实是迄今为止共有二十一个文明誕生了而且长到成年，其中有十三个已經死了而且埋葬了；在剩下来的八个文明中的七个都已經明显地在衰落中，仅有第八个，也就是我們自己的这一个，可是它也許也已經度过了它的全盛时代，这个我們誰也不知道。根据实証所得的結果，在一个文明的生长过程中是充滿了危险的；如果我們把对于生长的分析再回顾一下，我們就会发现最大的危险是在一个文明的生长所必須采取的途径中。

生长是創造性的个人和創造性的少数人的工作；而他們如果不能設法带同他們的同类随他們一起前进，他們便无法前进；而那

些沒有創造性的广大人群永远是个大多数，把这些人一同加以改变提高到他們的領袖們的水平并不是在一眨眼之間所能办到的事。实际上这是不可能的；因为一个沒有灵感的普通人的灵魂只有通过內在精神方面的天恩与圣人交通才能激发起来，而这种天恩是同一个圣人出世同样罕见难得的。領袖的任务是把他的同儕变成他的信徒；而把众多的人发动起来使他們朝着一个遙远的目标前进的唯一办法就是采用原始的出于人类本能的模仿的办法。因为这种模仿乃是一种社会性的軍事訓练；听不懂天上美乐的凡夫俗子的耳朵对于下級軍官的口令却是听得见的。在哈默林的笛手吹出了普鲁士国王威廉的声音的时候，那些一直挺立着不动的士兵就机械地开步走了，他叫他們前进，及时跟上来；但是他們只能抄一条小路才能赶上他，在小路上挤得滿滿地前进，結果都走向了毁灭。本来是为了求生，但是那条路却是一条毁灭的路，其結果当然会出现这样一个局面，通过求生走向毁灭。

除此而外，在模仿的本身里还存在着一个弱点，同如何运用模仿的本能完全无关。因为，正由于模仿是一种軍事訓练，因此它也是人类生活和行动的机械化过程。

当我們說"一种聪明的技巧"或"一个高級技巧"的时候，这个說法令人想起生命超越物质的胜利和人类的技巧克服物质障碍方面的胜利。具体的事例也是指的同样的思想，从现代的留声机或飞机到远古的第一个车輪和第一个独木舟；因为这些发明使人类借巧妙地运用这些执行人类意志的无生物而扩大了征服自然的能力，象下級軍官的口令指揮他的机械化了的士兵一样。这个下級軍官在指揮他的一队士兵时，就等于把他自己变成了一个具有百手百足的布莱洛斯似的，好象所有这些手足都有机地生在他自己

的身上一样。同样地，望远鏡就是人眼的扩大，喇叭、高蹺、刀剑是人的声音、腿和手臂的扩大和伸长。

在使用机械設备方面，人虽然聪明，但是自然却比人还早。自然的最大杰作莫过于人体，它在这方面广泛地使用了机械設計的能力。它首先設計了心和肺这两个最突出的自动調剂机器。自然把这两个器官和其余的器官先調整好，使它們自动运轉，然后就在它們进行簡单的重复劳动之余把剩下来的精力充分发揮起来，使它們自由行动，自由发表意见，总之，其結果是产生了二十一个文明！它的安排好象是这样的，使任何一个机体的百分之九十的功能在自动化的运动当中完成，因此只消耗最小量的力量，以便把最大量的力量用在其余的百分之十上面，自然就运用了这个百分之十来探索新的前进的道路。事实上，自然的机体同人类的社会一样，是由一个創造性的少数和一个沒有創造性的多数"成員"組成的；在一个健康生长的机体中，象一个健康生长的社会一样，多数永远是被訓练成为机械地服从少数的。

但是，在我們大加贊賞自然和人类的这些机械成就时，我們也許不愿意知道还有一些不太令人鼓舞的字样——"机器产品"，"机械行动"——在这些方面，机械这个詞的涵意正好相反。它在这里指的不是生活战胜物质，而是物质战胜了生活。机器設計的目的虽然是要使机器成为人类的奴隶，但是人也可能会变成机器的奴隶。一个有机体如果有百分之九十是机械組織，它可以比一个百分之五十是机械組織的有机体有更多的創造机会，就象苏格拉底那样，如果他可以不自己燒飯吃，他就可能有更多的时間和可能去发现宇宙的秘密，但是如果一个有机体的百分之百都是机械，那就变成个机器人了。

如此看来，模仿这一本能虽然是人类的社会关系机械化的工具，但是在运用模仿这个本能的时候却包含着冒大灾难的危险；同时，可以清楚地看出来，在一个社会发生巨大变化的运动时，模仿的危险性远远大于这个社会处在静止状态的时候。模仿的致命弱点是在于它是对于体外的发动的一种机械反应，因此运动的进行并不是出于实行者本人的自愿。因此，模仿行为并不是自决的，执行的最好保証只能是通过惯力或习惯使它定型下来——在原始社会里的阴的状态事实上就是这样的。但是，当有朝一日，“习惯的堡垒”被打破了的时候，模仿的本能的对象本来是作为过去的不变社会传統化身的祖先，现在却轉变为一心领导他們的信徒前进到一片理想国土的富有創造性的那些人物了。自此以后，这个在生长过程中的社会便不得不在充满了危险的环境中生活。除此而外，危险永远都是处于岌岌不可終日的状态中，因为維持生长所需要的条件乃是永远不停的动蕩和适应的状态，而有效模仿所需要的条件——它本身就是生长的先决条件——乃是在很大的程度上象机器一样的机械动作。第二个必要的条件就是白哲特所指的那种情况，他有个怪說法，他說英国人作为一个民族来說，所以能够比較容易地取得胜利，是因为他們愚蠢。要有好的領袖，那是当然的；但是如果这些好領袖的信徒們都决心运用自己的头脑决定他們自己的行动，那么他們也就絕不会有好信徒了。可是，如果都“愚蠢”，又怎么会出现領袖呢？

事实上，作为文明先鋒的那些創造性的人物，在他們不得不采用机械模仿这个手段时，乃是使他們自己面临着两种失敗的可能，一个是消极的，一个是积极的。

可能出现的消极的失敗是說有些領袖們会被他們自己对他們

的信徒所施加的催眠术所沾染。在这种情况下，要取得士兵們的服从就必須付出重大的代价，牺牲官长的主动性。所有停滞的文明都是这样，在所有其他的文明历史里，凡有这种情况出现，都被称之为呆鈍时期。然而这种消极的失敗一般說来还不是历史的結束。当領袖們不能发揮領导作用的时候，他們常会滥用他們的权力。士兵們这时就会叛变；官长时常采取激烈的手段来恢复秩序。俄耳甫斯在失去了他的弦琴或忘記了如何弹奏的时候，就会乱甩他的薛西斯皮鞭；其結果就造成了可怕的大混乱，有組織有紀律的部队就会陷入无政府状态。积极的失敗是这样的：对于这种状态我們曾一再使用过另一个名称，这就是一个已經衰落了的文明的"解体"。其結果，那些領导人就退化为"少数統治者"，而"无产者"也就同他們分离了。

被領导的人們同領导者分离的行为也可以看成是一个社会的整体的各个局部之間的失調现象。在任何一个由許多局部組成的整体里，局部之間的失調现象都会相应地使其整体付出丧失自决能力的代价。这个失却自决能力的现象乃是衰落的最后标志；既然如此，那么我們便可以很自然地得出这样一个結論，象在前面一章所說的那样，生长的标志乃是趋向自决的进程。我們现在可以来检查一下由于失調的緣故，丧失自决能力的种种情况了。

（2）旧瓶装新酒

調整、革命和反常

在一个社会中的各种組織之間所以出现失調现象的原因之一是由于出现了新的社会力量——适应能力、感情或思想——而这一套組織对于这些力量却是沒有准备的。在新旧事物之間的这种

不調和现象所造成的破坏性的后果，可以从据說是耶穌的一段話里得到証明：

> “沒有人把新布补在旧衣服上，因为补上的新布会扯坏旧衣服，破洞就更大了。也沒有人把新酒裝在旧皮袋里，若是这样，皮袋就会裂开，酒就会漏出来，連皮袋也坏了。惟独把新酒裝在新皮袋里，两样就都保全了。”①

这个比喻是从日常經济生活里取材的，在日常生活里，这个道理当然是很容易办到的；但是在社会經济生活方面，人們根据一个合理的方案随心所欲地安排他們的生活，却受到了极大的限制，因为社会不同于一只酒囊，也不同于一件衣裳，它不是一个人的財产，而是許多人的共同行动的场所；为了这个緣故，上面說的这个道理，虽然在家庭經济方面和精神生活的实际智慧方面，只不过是一般的常識，而在社会事务方面，就成为完美的理想了。

最理想的办法无疑是在每逢有大的新力量出现时，就随时調整原有的那一套社会机构，在任何一个眞正处于生长过程中的社会里，这种不断調整失調现象的行为，事实上是无时不在进行的。但是惰性却在所有的情况下都傾向于使社会結构的絕大部分維持原状，不管在新的社会力量不断出现而且发生作用以后，这些原状有多么不相称。在这种情况下，新的力量很可能同时向两个完全相反的方向发展。它們在一方面进行創造性的工作，或是通过自己建立的新机构，或是通过它們为了实现它們自己的目的而利用老机构；它們一面很順利地流泻到这些沟渠里来，一面也就促进了社会的福利。与此同时，它們也会由于疏忽大意而闖进了任

① «马太福音»(Matt.)，第9章，第16—17节。

何一个恰好在这个时候拦阻在它們面前的机构，——例如一架强力的蒸汽动力机的蒸汽在噴出来的时候，正值有一部旧机器在旁边，于是这股热汽也就冲进去了。

在这种情况下，总会有一件非此即彼的事故要发生。不是这一股热汽使那一部老机器爆炸，便是那部老机器莫名其妙地維持住了，可是却出现了一种新的轉动，不但令人胆战心惊，而且也会对机器本身造成很大的損害。

把这个譬喻用社会生活的言語来解释，那就是受不了新压力的旧机器的爆炸——或受不了新酒发酵的旧瓶子的爆炸——便是革命，它有时候会把一些已經不再合用的机构爆炸掉。在另一方面，勉强接受了新压力的那些老机器虽然尽其所能地办到了它所沒有想办的事，这时却会出现巨大的社会反常现象，一个"死頑固派"的具有組織性的不合理现象有时候也会造成这种后果。

革命可以說是一种被拖延了的模仿行为，它的暴力程度也比例地有所增长。模仿的成分是属于革命的本质的；因为每一次革命都参考了过去在别的地方发生过的事，而且只要把一个革命放在历史的角度上加以观察，就可以清楚地看出来，革命行为如果沒有在事先受过其他外力的启发，它本身是絕不会爆发的。公元1789年发生的法国大革命就显然是一个这样的例子，刺激它的事迹一部分是在当时不久以前英属北美洲发生的事（法国的旧政权曾經参預其事，結果却等于自杀），另一部分是已經有一百年历史的英国人的成就，法国人从孟德斯鳩开始足足有两代哲学家宣传和贊扬着这件事。

拖延的成分也可以說是同样属于革命的本质的，这也說明了作为革命的最大特征的暴力之所以出现的原因。革命之所以使用

暴力是因为它們是新的强大社会力量对于原有的頑固組織的推迟的胜利，那些原有的組織曾經暫时地阻挠过或摧残过这些新的生命现象。被拖延的时間越长，那么被阻挠的力量所受到的压力也就越大；压力越大，那股被压抑的力量在最后終于爆发的时候，爆炸的强度也就越大。

至于作为革命的另一个出路的社会反常现象来說，它的定义应該說是社会所受到的一种懲罰，因为模仿的行为本来是应当使一个原有的組織和一个新的社会和諧一致起来的，现在却不仅被拖延了，而且还被完全破坏了。

因此，现在看来，当一个社会的原有組織結构受到了一种新的社会力量挑战时，它可能有三条出路：一条是在面对这种情况时和諧地自行調整結构，一条是革命（它是一种被拖延了的不和諧的調整），一条是反常。同时也可以看到，这三条出路之一或全部也可以出现在一个社会的不同部分中——例如，在不同的民族国家里，如果某一社会分裂成为許多国家的話。如果和諧的調整占了上风，这个社会就会继續生长；如果发生了革命，这个社会的生长过程就要变得越来越危机重重；如果出现了反常，我們就可以給它下一个衰落的診断。下面的一系列事实都可以說明我所提出来的公式。

工业主义对于奴隶制度的影响

在过去的两百年中，有两股巨大的新的社会力量开始运动，一个是工业主义，一个是民主，这两股力量所冲击的原有組織之一就是奴隶制度。这种罪恶制度在相当大的程度上促成了古代希腊社会的衰亡，它在我們西方社会的家乡土地上，从来沒有牢固地立足过，但是从十六世紀时起，当西方基督教扩充到了海外以后，它却在一些新的海外領土上，获得了巩固基础。然而，在一个相当长的

时間內，这种再度出現的庄园奴隶制度的规模并不是非常大的。在十八世紀末年，在当时新出现的民主和工业主义的力量从大不列顛向西方世界的其余部分扩张的时候，奴隶制度的区域在实际上仅限于殖民地的边緣一带，而甚至在这一个地区的面积也在日漸縮小。当时有些政治家，如华盛頓和杰斐逊本人都是奴隶主，他們不但不贊成这种制度，而且还抱有相当乐观的态度，认为奴隶制度在下一个世紀就会自然趋于消灭了。

然而这种可能性却因为在大不列顛发生了工业革命而消失了，工业革命对于庄园奴隶所生产的原料提出了巨大的需要。因此，工业主义的刺激对于奴隶制度这种一息奄奄的已經过时了的組織又提供了新的生命泉源。西方社会在这个时候就面对了这么两条道路，一条是立刻采取积极步驟結束奴隶制度，一条是听凭这个古老的罪恶社会制度被新出现的强而有力的工业主义变成为足以致这个社会于死命的眞正危机。

在这种情况下，在西方世界的許多民族国家里都出现了反对奴隶制度的运动，并且取得了許多和平的胜利；但是在一个重要的地区里，和平的反奴隶制运动却沒有什么进展，这就是在北美联邦南方諸州的“产棉地带”。在这个地区里，贊成奴隶制度的人們继續掌握政权达三十年之久，在这三十年当中——从英帝国宣布禁止奴隶制度的1833年起，到美国宣布禁奴的1863年止——南方諸州的这种“特殊組織”，由于有工业主义作为它的推动力，就发展到了非常庞大的规模。在此以后才把这个怪物控制住了，并且加以摧毁；但是美国迟迟不肯宣布禁奴的这件事，其結果付出了很大的代价，出现了破坏性极大的革命，它的严重后果直到今天还沒有完全消灭。这一次拖延模仿行为所付出的代价就是如此。

可是，我們西方社会还是可以自相庆幸的，因为我們虽然付出了这样大的代价，我們还是最后把奴隶制度从它西方的最后陣地消灭了；对于这一件好事，我們应該感謝民主，民主出现在西方世界的时間比工业主义的新力量稍微早一点——把奴隶制度最后逐出西方世界的主要人物是林肯，而他同时又被人們广泛地而正确地看作是一个最伟大的民主政治家，这个现象并不是偶然的。既然民主是人道主义的政治表现，而人道主义同奴隶制度又是显然势不两立的死敌，那么在新的工业主义支持奴隶制度的同时，新的民主精神也拼命支持了反奴隶制度的运动。因此我們很可以这样說，如果在进行反奴隶制度的斗爭时，若不是由民主的力量控制了工业主义的力量，使它基本上不起什么作用的話，西方世界恐怕还不能如此容易地就废除了奴隶制度呢。

民主和工业主义对于战爭的影响

一般人都常說工业主义的影响非常突出地增加了战爭的恐怖，象它增加了奴隶制度的恐怖一样。战爭是另一个古老而不合时宜的制度，从道德的观点来看，可以說是应該象奴隶制度一样受到指責的。在純粹属于思想界的范围内，还有一种流传很广的說法，认为战爭象奴隶制度一样，即使对于自以为有厚利可得的一方来說，战爭也是“得不償失”的。在美国的南北战爭爆发前夕，就有一个南方人持有这种见解。这个人是赫尔波。他写了一本书，书名叫《南方的迫在眉睫的危机》，他在这里企图証明奴隶制度对于奴隶主并无好处，其結果他虽然想教育那个阶級，想使他們认識到他們的真正利益所在，但是他却被他們判了刑。同样地，在1914—1918年的第一次世界大战前夕，安吉尔也写过一本书，书名叫《欧洲的錯觉》，企图証明战爭对于战胜者和战败者同样都是致命的损失，

其結果虽然多数人都同这位狂热的作者一样非常希望維护和平，但是他却受到了很大一部分人的严厉批評。既然如此，那么又为什么迄今为止，我們在废除战爭方面的成就远远赶不上废除奴隶制度方面的成就呢？答案是很簡单的。因为在这件事上，同那件事不同，在这一方面民主和工业主义的两种力量都同时朝着一个方向冲击。

如果回想一下在工业主义和民主还沒有出现以前的西方世界的情形，我們就会发现，在十八世紀中叶，战爭所处的地位和奴隶制很相似：战爭也显然是在减少当中，并不是因为它的次数减少了——不过，这件事实也許也可以从統計数字中得到証明[1]——而是因为它的劇烈程度减低了。我們的十八世紀的唯理主义者对于当时方才过去不久的战爭，表现了憎厌的情緒，因为那次战爭被宗教的狂热煽动到了可怕的残暴程度。然而，在十七世紀的后一半时間内，这个魔鬼却被驅逐了，其直接結果就是把战爭的罪恶降低到了在那以前和以后的全部西方历史里都从来沒有过的最小程度。这一个比較"文明的战爭"的时期在十八世紀末年結束，因为在这个时候，由于民主和工业主义的影响，战爭又被鼓动起来了。如果我們考虑一下，在过去一百五十年当中，究竟哪一种力量在煽动战爭方面应負更大的責任，我們的第一个念头也許会說是工业主义。但是我們也可能錯了。因为从这一种战爭的意义来說，第一批现代战爭是从法国大革命开始的，对于这些战爭来說工业主义

[1] 索罗金从他搜集的統計数字中証明，西方世界的战爭次数一般說来十九世紀比十八世紀要少些。（«社会和文化力量»(Social and Cultural Dynamics, Vol. iii, New York 1937, American Book Co.)，第3卷第342、345--346页。）

的影响是不足道的，而民主、法国大革命的民主思想，却占有絕对重要的地位。拿破仑的軍事天才远远比不上法国新軍的革命热情重要，他們所向无敌地冲破了沒有革命的大陆諸大强国的陈旧的十八世紀的防御工事，使法国的軍队很快地征服了全欧洲。如果对于这个說法还需要什么証明的話，那么就可以举这个証据：法国应募入伍的新兵远远胜过了路易十四的职业老兵，而那时候拿破仑还沒有出现在政治舞台上呢。同时我們也許还应該提到，罗马人、亚述人和远古的其他好战的强大势力在沒有工业支援的情况下，也曾摧毁了許多文明，而在事实上，那时的武器同十六世紀的火枪比起来，簡直是原始得很。

十八世紀战争的残暴程度为什么比以前和以后的战争要少一些的基本原因，是因为它当时已經不再是宗教狂热的工具，同时也还沒有变成民族狂热的工具。在这一段时間里，战争只不过是“国王的游戏”。从道德的观点来看，拿战争当儿戏的情况也許是令人更加震动的，但是它减少了战爭的物质破坏程度却也是不可否认的事实。参加这种“游戏”的那些国王們充分认識到他們的国民所允許他們放肆的程度，因而他們的活动也就非常遵守这些限制。他們的軍队不实行征兵制；他們的給养并不取給于他們所占領的地方，象宗教战争那样；他們也不象二十世紀的軍队那样，把和平建設的成績全部加以毁灭。他們遵守軍事游戏的规則，只提出一些比較温和的指标，对于被他們打敗了的对方也不提什么过苛的条件。凡是在偶尔发生的情况下，有人破坏了这些规則，如路易十四在公元 1674 年和 1689 年破坏了宫廷规則那样，这种暴行就不但普遍地遭到受害者的严厉指責，而且还要遭到中立的公共輿論的批評。

关于这种情况，吉本有一段典范的描写：

"欧洲的各种势力在战争中不断地进行和緩而沒有决定性的竞爭。势力均衡的局面还要不断的动蕩，我們自己的和我們邻国的命运也还是輪流的兴衰交替；但是这些属于局部性质的事件基本上却不会損害我們的普遍的快乐心情以及艺术、法律和礼仪的制度，这一切都使欧洲人及其海外殖民以一种非常有利的地位超越所有的其余人类。"①

这一段充满了极端得意心情的文章的作者，刚好活到了一系列新战爭开始爆发的年代。这些战爭却把他的論断从根本上推翻了。

工业主义的影响促成了奴隶制度的加强，但因此也就引起了反奴隶制度的运动。同样地，民主的影响促成了战爭的加强，其結果，当然除了民主之外还有工业主义的影响，引起了反对战爭的运动。在1914—1918年第一次世界大战以后出现的国际联盟，就是代表这种精神的組織，但是它沒有成功，其結果又发生了1939—1945年的第二次世界大战。由于我們付出了如此慘痛的代价，我們才重新得到一次废除战爭的机会，我們企图通过建立一个具有世界政府性质的合作制度来控制战爭，免得战爭的惡性周期自由发展，一直发展到——不可挽回的悔之已晚的时候——由一个最后的国家单純依靠武力来建立一个統一的国家。在我們这个世界里，我們是否能够完成其他文明所沒有完成的伟业，这是需要由上帝来安排的事了。

民主和工业主义对于区域性政权的影响

拥护民主的人們时常説民主是基督教的产品，从它对奴隶制

① 吉本：《罗马帝国衰亡史》(Gibbon, E.: The History of the Decline and Fall of the Roman Empire)，第38章。

度的态度来看，它好象无愧于它的崇高地位，可是对于同等罪大恶极的战争，它为什么又加深它的严重程度呢？这个問題的答案是这样的，在民主同战爭的机器发生冲突以前，它首先同区域性的（或地方的）政权发生了冲突；在区域性国家这个旧机器里注入了民主和工业主义这两个巨大的新力量以后，就产生了两个很突出的东西，一个是在政治上的民族主义，一个是在經济上的民族主义。民主的美妙精神便是通过了这个异体而在促进战爭方面发生坏作用。

在这方面，我們的西方社会在民族主义尚未出现以前的十八世紀，也是处于比較快乐的境地的。除了一两个显著的例外，西方世界的区域性政权国家在当时并不是它們的人民的共同意志的工具，而在事实上是各个王室的私产。当时的国土，或部分国土，时常在王室之間轉来轉去，它們所采取的办法或是通过王室之間的战爭，或是王室之間的通婚，而在这两者之間，通婚的办法更多于战爭。因此，就出现了贊美哈布斯堡王室外交政策的那句名言：Bella gerant alii; tu, felix Austria, nube.（“叫别人去打仗吧；你啊，快乐的奥地利，去結婚吧。”）在十八世紀的前五十年里的三次主要战爭，西班牙王位继承战爭、波兰王位继承战爭和奥地利王位继承战爭，从它們的名字上就看得出来，是在婚姻問題陷入了无法解决的糾紛时才发生了战事。

当然，这种婚姻外交有些討厌无聊。对于我們民主时代的人們来說，在王室之間签訂一个契約就把大片的国土連同其中的人民象耕地和牲畜一样轉来轉去，在感情上是有些接受不了的。但是十八世紀的那种制度也有它的好处。它不鼓励爱国主义思想，因此也就消除了爱国主义的“毒”。在斯特恩的«伤感的旅行»里有一段著名的文字，叙述这位作者到法国旅行的时候，居然不記得英

国和法国正在进行七年战争。在他遭到法国警察的一些留难之后，居然有一个他从来沒有见过的法国貴族协助他順利地継續旅行无阻。可是在四十年以后，当亚眠条約出了差錯，拿破仑下令把所有当时在法国的十八岁至六十岁的英国人全部加以拘留的时候，这个行为是被当作典型的科西嘉人的野蛮行为来看待的，并且因此引使威灵頓在事后批評拿破仑，說他不是个"上等人"，当然，拿破仑也为他的行为提供了一些理由；但是在今天即使是最富有人道精神的开明政府也是认为这是理所当然的。战爭在今天已經变成了"总体战"，其所以如此，是因为原来的那些区域性国家现在已經变成民族主义的民主国家了。

所謂"总体战"是說我們认为参加战爭的人并不限于那些組織起来的陆軍和海軍，而是意味着参战国的全体人民。这一种新思想究竟是从哪里来的呢？也許是来自在美洲的革命战爭結束的时候，胜利了的英属美洲殖民地人民对于凡是支援了祖国的英国人都采取了这个办法。这些帝国的保皇分子在战爭結束以后全部——男女老幼——都被驅逐出境。他們所受到的这种待遇，同二十年前，胜利了的英国人对于加拿大的法国人所采取的办法形成了显明的对照，在那时英国人不但容許他們留住在当地，而且还允許他們保留了他們自己的司法制度和宗教組織。这个"极权主义"的模范事例是很重要的，因为取得了胜利的美洲殖民地人民乃是在我們西方社会里的第一个民主国家。①

① 事实上也还有一个更早的事例：就是在七年战爭开始的时候，英国当局也曾把法国的阿卡地亚人逐出新斯科舍；但是那次是个小规模的行动，虽然根据十八世紀的标准，也可以算是一个暴行，可是据說当时所以这样做的緣故，是有战略上的理由的。

經济上的民族主义也象我們政治上的民族主义膨胀得一样大，再加上工业主义的同样頑强的努力，这时也挤进了区域性国家的小小园地里。

当然，在工业革命以前的国际政治里，并不是沒有經济上的野心和爭夺的；事实上，經济上的民族主义从十八世紀的“重商主义”这个名詞里就可以充分表现出来，而在十八世紀的战利品中就包括市场和专利权这些东西，例如在烏特勒支和約的一段著名的条文里就把西班牙属美洲殖民地的販奴专利权划給了大不列顛。但是十八世紀的經济冲突只影响一小群人和有限的利益。在一个以农业为主的时代里，不但每一个国家，甚至每一个农村社会都几乎生产它自己的全部生活必需品，英国在这时进行的爭夺市场的战爭可以說是“商人的游戏”，象爭夺省区的大陆战爭是“国王的游戏”一样。

这一种在較小范围以內的处于較低水平的經济平衡，由于工业主义的出现而受到了剧烈的震蕩；因为工业主义象民主一样，它的作用在本质上是属于世界范围的。如果民主的眞正精神眞的象法国大革命所宣布的那样，眞的是博爱精神的話，那么工业主义如果眞的要充分发揮它的力量，它的基本条件就是全世界范围內的合作。工业主义所需要的分配制度，的确同它的十八世紀的新技术的先驅者提出来的口号一样“Laissez faire! Laissez passer!”——“自由放任！自由流通！”当工业主义在一百五十年以前发现了这个世界被分割为許多小的經济单位以后，它立刻就采取了两个办法来改組这个世界的經济結构，其目的都是走向全世界的統一。它一方面設法減少經济单位的数目，使每一个单位的面积扩大，另外一方面尽量設法降低其間障碍物的高度。

如果我們检視一下这些努力的历史，我們发现在十九世紀的六十年代和七十年代时曾有过一个轉折点。在那个轉折点以前，民主一直是协助工业主义减少經济单位的数目和降低其間的障碍。而在那个时期以后，工业主义和民主的政策都有所改变，并且是朝着相反的方向发展。

如果我們首先考虑一下經济单位的面积大小間題，我們就会发現在十八世紀末时，大不列顛是西方世界中最大的自由貿易区域，这个事实可以充分說明为什么在大不列顛而不在別处开始工业革命的緣故。但是在公元1788年，北美洲的前英国殖民地地区在实行了費拉德尔非亚宪法以后，坚决地废止了各洲之間的一切貿易障碍，因而随着后来的自然扩张，創立了最大的自由貿易区域，它的直接結果便是建立了今天世界上最强大的工业化社会。几年以后，法国革命废止了一切省际之間的税卡，消灭了一直到那时为止的破坏法国經济統一的障碍。在1826—1850年間，德国人实现了一种經济上的关税同盟，因而为其政治上的統一鋪平了道路。在1851—1875年間，意大利取得了政治上的統一时，也同时取得了經济上的統一。如果我們再来看看另一項工作，在国际貿易中降低关税和消灭其他区域性的障碍物，我們就发现那个自称为亚当·斯密信徒的庇特，正在发动一个推广自由进口的运动，这个运动在十九世紀中叶的庇尔、科布頓、格萊斯頓等人手里发展到了頂点；美国的情况，則在試驗了一陣高关税以后，在1832—1860年間逐步地向自由貿易的方向发展，而路易·菲力普和拿破仑三世的法国以及俾斯麦以前的德国也都走着同样的道路。

然后，方向改变了。民主的民族主义在德国和意大利把許多

国家都統一成为一个国家，而从这时开始却使多民族的哈布斯堡、奥托曼和俄罗斯帝国瓦解了。在1914—1918年大战以后，多瑙河流域君主立宪的原有自由貿易单位分裂为許多继承国家，其中每一个都努力争取經济上的自足，而另一个由許多新兴国家組成的卫星团，由于新的經济划分的結果，却插到了割地的德国和割地的俄罗斯之間的中間地区。这时，大約在三十年以前，趋向自由貿易的那个运动开始遭到挫折，先在一个国家继而又在一个国家，一直到最后，在1931年的时候，“重商主义”这个退潮的潮头又回到了大不列顛本土。

放弃自由貿易的原因是显而易见的。当大不列顛是“世界的工场”的时候，它非常需要自由貿易；当出口棉花的諸州在1832—1860年間基本上掌握美国政府的时候，它也是这样的。由于許多不同的情况，法国和德国在此期間也需要自由貿易。但是，在这些国家一个接着一个工业化了以后，从这些国家的当时利益来看，它們更需要对它們的一切邻居采取你死我活的工业竞爭政策，于是，在当时的区域性的国家政权条件下，有誰能反对它們呢？

科布頓和他那一派的人們在計算上犯了一个巨大的錯誤。他們本来希望看见全世界的各民族和各国家都在这个前所未见的世界性的經济关系网的基础上組成一个社会統一体，而这个网是由英国的織团盲目織成的，其动力則是年輕的工业主义。如果說科布頓派认为英国的維多利亚时代的自由貿易运动只是一种开明的自利杰作，那也是不公正的。那个运动也是一种道德思想和建設性的国际政策的表现；其中最值得重視的代言人的目的确是不仅是为了把大不列顛变成世界市场的主人。他們的确也希望能够促成一种世界政治秩序的逐步出现，以便这种新的世界經济秩

序可以发展；創造一种政治空气，以便世界性的貨物交换和服务交换可以在和平和安定的环境中进行——在安定中不断增长，然后在每一个阶段都能实现全人类的提高生活水平的愿望。

科布頓的錯誤在于他沒有預见到民主和工业主义对于区域性国家之間的爭执的影响。他以为这些巨人在十九世紀会象在十八世紀一样老老实实地等待那些人們象蜘蛛一样把那一张世界性的工业网慢慢地織起来，把他們都牢牢的縛起来。他依賴了民主和工业主义生来具备的統一和穩定的作用，他认为它們当然会毫不受拘束地表现出它們的本色，民主当然会表现友爱，工业主义表现合作。他沒有想到同样的这些力量，由于把新的"蒸汽头脑"强加給区域性国家这个旧軀壳内部，可能造成混乱和世界范围的无政府状态。他沒有想一想法国大革命的那些代言人所鼓吹的友爱福音如何引起了现代民族主义的許多战爭中的第一次大战；也許，他以为这不是第一次大战而是最后一次战爭。他沒有认識到，如果十八世紀的狹隘的商业上的寡头政治能够促成当时組成国际商业市场的比較不甚重要的奢侈品貿易的战爭，更不必說，民主化了的国家又会在一个工业革命已經把交换奢侈品的国际貿易变成了交换生活必需品的时代里，更会如何为了經济上的目的而爭夺到底。

总而言之，曼徹斯特学派誤会了人性。他們不了解即使是一个經济方面的世界秩序也不能仅仅建筑在經济的基础上。他們虽然真正有理想，但是他們还是不了解"人是不能簡单靠面包为生的"。大格列高利和西方基督教社会的其他創始人沒有犯过这种致命的錯誤，而維多利亚时代的英国也最后从他們这里发展了它的理想。这些人虽然全心全意地献身于超越人間的事业，却沒有有

意識地試图建立一种世界秩序。他們在这个人世間的目的仅仅限于要求一些較低的物質条件，使一个沉了船的社会的生还者还能够活下去。格列高利和他的伙伴們所建筑的那一座經济大厦，只不过是一个多余的无人感謝的必需品，肯定地是一个装飾品；但是，即使在建筑它的时候，他們也还是把它建筑在一块宗教的磐石上，而不是建筑在一堆經济的散沙上；因此，多亏了他們的功劳，西方社会的这座建筑还是被安放在巩固的宗教基础上，在不到十四个世紀的过程中，它从一个微不足道的小小开端，长成了我們今天的这一个无所不包的大社会。如果說格列高利的那一座平常的經济建筑是建筑在坚实的宗教基础上的話，那么根据这种情况，就沒有理由把我們今天所必須承担的建筑一个更为广泛的世界秩序的重任，安放在仅由經济利益組成的不巩固的基础上。

工业主义对于私有財产的影响

在那些以一个家庭或家族作为經济活动的一般单位的社会里，私有財产这种制度很容易建立巩固的基础，在这种社会里，私有財产也許就是支配物质財富分配的最令人滿意的制度。但是现在經济活动的自然单位已經不再是一个家庭、一个村庄，甚至不是一个民族国家，而是现存一代的全人类。自从工业主义出现以来，我們现代的西方經济已經在事实上非常自然地超越了私有財产的家庭制度。但是实际上这个旧制度还在起作用；在这种情况下，工业主义就大力地“冲击了”私有財产，提高了那些有产者的社会权力，而减少了他的社会責任，一直发展到这种制度本来在工业时代以前是造福人类的，现在却沾染上了許多社会罪恶。

在这种种情况下，我們今天的社会就面对了一項巨大的工作，需要調整私有財产这种旧制度，使其完全能够适应工业主义这种

新力量。和平調整的办法就是通过国家的机能对私有财产进行毫无拘束的、合理的平衡控制，或重新进行分配，以抗衡工业主义所必然要带来的私有财产的恶性分配状况。国家可以采取控制主要工业的办法，来削弱这些工业所賦予其私有者操纵他人生命的过大权力，它可以采取对于財富征收高稅的办法来办理社会福利事业以减少貧穷的恶果。这种办法附带地还有个社会性的好处，它可以把一个作为作战机器的国家——这是它在过去历史中最显著的功能——改变成为一个造福社会的代理人。

如果这种和平的政策还有所不足的話，那么我們就恐怕要肯定地說必将出现象共产主义那样的革命道路，到了那时候，私有财产就要化为乌有。看起来，如果不进行调整就只能走这条路，因为由于工业主义所造成的私有财产的恶性分配，如果不采取有效的社会福利和高稅办法，就会变成一种令人无法忍受的罪恶。但是根据俄罗斯的試驗所表明的那样，共产主义的革命治疗法也比这个疾病本身好不了多少；因为私有财产的制度同工业社会出现以前所留下来的最好的社会传統早已經結为一体，现在如果把它废弃了就必然会在我們西方社会的社会传統中造成巨大破坏性的中断。

民主对于教育的影响

自从民主出现以来，它所带来的最大的社会变革就是普及教育。在那些进步的国家里所采取的强迫普及的免費教育制度已經把教育变成了每一个儿童的天生权利——同民主时代出现以前的教育仅是少数特权人的专利情况形成了对比。这种新的教育制度已經是所有的凡是想在现在的国际大家庭里占一个受人尊敬的席位的国家的一个重要的社会理想。

在普及教育开始出现的时候，进步輿論界都欢呼它，称它为正义和智慧的胜利，并且认为它終将为全人类带来快乐和幸福的新世紀。但是这些希望，由于在这一条走向千福年的寬闊道路上存在着好几块巨大的絆脚石，现在看来有点落空了，在这一方面，象平常一样，最重要的原因乃是由于那些沒有逆料到的原因。

一块絆脚石是在所謂“群众”都可以受到教育的时候，教育就脫离了它的传統的文化背景，其結果就造成教育的效果不可避免地变得貧乏了。民主的好意并沒有創造面包和食物的神奇力量。我們大量生产的知識食粮既沒有味道又沒有营养。另一块絆脚石是在每一个人都可以受到教育之后，教育的結果很可能产生功利主义思想。当社会組織还处在仅有少数享有社会特权的人們能够继承受教育之权的时候，或是只有那些由于他們特別有才能或特別勤学的人才有受教育的权利的时候，教育不是蠢猪面前的珍珠便是一个人尽其所有才能够取得的珍宝。在这两种情况下，教育都不是为了达到某种目的的手段：既不是实现人間野心的工具，又不是无聊时候的消遣。把教育变成为群众的娛乐手段的情况——以及提供娛乐的少数野心家取得利益的手段——是在普及了初等教育以后才出现的；这个新的情况引起了第三块也是最大的一块絆脚石。“普及教育”这一块面餅才投到了水面，就立刻从水底出现了一大群鯊鱼，当着教育家的面前就把孩子們的这块面餅吞噬了。在英国的教育史中，举几个日期就可以說明問題。普及初等教育大約是在1870年的福斯特法案通过以后奠定基础的；而黃色报紙却在大約二十年以后也出现了——这就是說，大体上当公立学校教育出来的第一批儿童开始有了购买力的时候——这一位不負責任的天才人物认为教育慈善家的爱的工作很可以为他这一位报

紙大王創造极为可观的利潤。

民主对于教育的影响所产生的这些极不調和的結果，引起了近代可能变成极权主义的民族国家的統治者的注意。如果报紙大王能够替那些半受教育的人們提供无聊的消遣，并且因而取得了巨万財富的話，那么认真的政治家們說不定也从这方面不是取得金錢，而是取得权力。现代的独裁者們取报紙大王的地位而代之，他們不是采用粗糙而下流的个人娱乐的办法，而是組織了粗糙而下流的国家宣传机器。在英国和美国的自由放任时期，为了私人利益而发明的用来大量奴役那些半受教育的人的非常复杂而巧妙的机器，现在被那些国家的統治者夺过来了。他們为了罪恶目的使用这些心理工具，另外还加上电影和无綫电。在諾斯克利夫之后出现了希特勒——当然希特勒并不是这一行的始祖。

因此，在那些实行了民主教育的国家里，人們遭到了由私人或国家当局組成的思想专政的侵蝕。如果人們的灵魂想得救的話，唯一的办法就是提高群众的教育水平，使他們对于任何强制的侵蝕和宣传形式都能够有免疫性；这件事的困难程度当然是不必說的了。可喜的是在我們西方世界的今天已經有了几个公平而有效的教育机关在对付这件事——如教育工作者协会，大不列顛的不列顛广播公司以及許多国家的許多大学的校外活动。

意大利效率对于阿尔卑斯山以北各政府的影响

到现在为止我們的例証都是采用我們西方历史最近一个时期里的。我們只需要提醒这个問題的讀者們注意这段历史里較早时期中的新力量对于旧制度的影响就够了，因为我們已經在另一处研究过这个問題了。现在要談的問題是阿尔卑斯山以北的封建王权，在文艺复兴时期意大利的城邦里出现的政治效率的影响下，如

何进行調整的。其中比較容易和比較差的調整办法是模仿許多意大利城邦已經失敗了的专制独裁的办法，把它們自己的王国也变成专制或独裁的形式。比較困难和比較好的办法却是把阿尔卑斯山以北的中世紀的那种等級会議制度調整成为代議制的政府机关，这个办法一方面既同后来的意大利君主独裁制一样有效，又同时在全国范围內，为自治政府充分准备了开明措施的条件。对于意大利城邦来說，这种情况至少在政治上是它們的全盛时代。

由于我們在別处已經談过的一些理由，这些調整工作在英国进行得最为协調，因此英国就象意大利在历史上的前一个时期一样，变成了西方历史这一个阶段的先驅者，或称为少数創造者。在巧妙而富有民族思想的都鐸王朝时期，英国的王权开始发展成为专制政体，但是在命运不济的斯图亚特王朝时期，国会却和国王取得了平等地位，而在最后占了上风。虽然如此，这个調整也还是經过了两次革命，但是这些革命和一般的革命比較起来却始終是头脑清醒和有节制的。在法国，专制的傾向拖延的时間长得多，走的路程也远得多，其結果革命的暴力程度也大得多，最后出現了长期的政治不稳定状态，其結束的日期到现在还难以預见。在西班牙和在德国，专制的傾向一直继續到了今天，而民主运动既然被拖延了这样久，于是就出现了許多我們在上面描繪过的那种复杂情况。

梭伦革命对于古代希腊城邦的影响

在西方历史的第二时期和第三时期的交替时期出现的西方世界的意大利的政治效率对于阿尔卑斯山以北諸国的影响现象，同公元前七世紀和六世紀的古代希腊世界里的某些城邦，由于马尔薩斯問題的压力而出现的經济效率的情况很相似。因为这一种新的經济效率并不限于雅典和其他几个最早发生这个现象的城邦，

而是，从这里向外面发展，对于整个古代希腊城邦世界的內外政治都发生了影响。

我們已經描述过这种經济上的新政策，我們也許可以称之为梭伦革命。基本上这是一次从自給性生产的农业改变成为商品性生产的农业再加上发展了商业和工业的过程。由于人口增长对土地所形成的压力而采取的这种經济上的解决办法，促成了两个新的政治問題的出现。一方面，經济革命的結果产生了新的社会阶級，城市商人和工业工人、手工艺人和水手，这些人在政治上都需要安排位置。在另一方面，从前的每一个城邦都是处于孤立的状况，在經济上变成了城邦之間的互相依賴的状况，其結果，它們就再也不可能恢复过去的那种在政治上孤立的状况了，否則就要出现禍事。前面的那个問題很象英国維多利亚时期的国会所通过的許多改革法案所解决的那些問題；后面的問題却象英国打算采取自由貿易运动的办法所解决的問題。这些問題，我准备按照上面的次序逐一地談談。

在古代希腊城邦的国內政治生活方面，新阶級的出现，在政治关系的基础上引起了剧烈的变化。传統的血緣关系变成了以財产权利为基础的新关系。在雅典，这个改变进行得比較順利而有效，在梭伦时代和伯里克利时代之間进行了一系列的宪法上的措施。这次改变的順利进行情况，只要从雅典历史中的暴君人数之少就可以看出来了；因为在这些城邦的立宪史里的一般规律是，在追随先进社会的步伐而受到不应有的阻挠时，就会出现停滞状态（革命的阶級战争），到了这个时候只有“暴君”出现才能够解决問題，我們现代人从罗马借来了一个名称，称他为“独裁者”。在雅典，象别处的情形一样，独裁的出现乃是調整过程中的一个不可缺少的

阶段，但是在雅典，庇西特拉图和他的儿子們的专政时期，仅仅是梭伦改革和克利斯梯尼改革之間的一个短短的插曲。

其他几个希腊城邦的調整工作就沒有这样顺利。科林斯經过了一个时間很长的独裁时期，叙拉古則一次又一次地出现独裁时期。在科赛拉，停滞状态的残暴情形已經被修昔第底斯写在他的不朽史著里了。

最后，我們还可以举罗马为例；这是一个非希腊的社会，但是在公元前725—525年間由于古代希腊文明的扩张而被包括在古代希腊世界的范围之內了。只是在这一次文化上的变革发生以后，罗马才象古代希腊的或希腊化了的城邦的正常經历一样，走上了經济和政治上的发展途径，其結果，罗马在这一个过程所經历的每一个阶段，在时間上都比雅典历史上的相同时期晚一百五十年左右。因为在时間上拖迟了，罗马为它的貴族和平民之間的极为激烈而艰苦的停滞状态付出了巨大的代价。貴族們由于世袭的原因继承了权力的特权，而平民則不但拥有財富，而且还人数众多，因此也要求掌握权力。罗马的这个停滞状态从公元前五世紀开始继續到了公元前三世紀，其結果甚至发展到这种程度，那些平民們好几次都从地理的实际意义上退出了公民大会，在合法的共和国內部建立了永久性的平民的对抗政权——全套的机构、会議和官員。幸亏外来的压力，罗马的政治家才終于在公元前287年解决了这种宪法上的畸形状态，把对立的政权組成为一个能够行使权力的政治上的統一体；然后在經过了一百五十年的胜利的帝国主义性的扩张之后，在公元前287年制定的那种办法的权宜之計的性质立刻就暴露出来了。罗马人把他們的貴族組織和平民組織未加处理就結合在一起，作为他們的非常靠不住的組織形式，其結

果証明这是一种非常无能的而且是无意义的政治工具，完全无法进行有效的新的社会調整工作，以致在格拉古兄弟的残暴而流产的一生事业中再一次出現了比第一次更坏的停滞状态（公元前131—31年）。罗马在残害了自己一百年以后，这个国家就眞正变成为永久专政的形式了；到这个时候，既然罗马的軍力已經完成了征服全部古代希腊世界的伟业，罗马独裁者奥古斯都和他的继承者們就終于为古代希腊社会提供了它的統一国家。

罗马人的那种无力处理內部事务的情况，正好同他們的占領、組織和統治海外属地的无比才能形成极为显著的对比；值得我們注意的是那些雅典人在內政方面不許有任何停滞状态出現的本領是非常高明的，而在公元前五世紀迫切需要維持国际秩序时，他們却无能为力了，其結果到了四百年后，才由罗马人完成了这項伟业。

雅典人沒有解决的这个国际性质的問題，乃是梭伦革命所提出来的两个調整問題中的第二个問題。古代希腊世界的国际性的貿易需要国际性的政治稳定局面，而在解决这个問題的道路上的障碍乃是当时从以前继承下来的城邦的政治組織形式。从公元前五世紀之初开始，古代希腊的全部政治历史可以說就是包括两种內容，一个是力图改变城邦形式的权力机构，另一个是力图抵抗这种改变。在公元前五世紀結束以前，抵抗这种改变的頑强势力把古代希腊文明引到了衰落的地步，后来，虽然这个問題由罗马用某一种方式解决了，但是这个問題的解决却沒有及时阻止古代希腊社会继續走上衰落的途径，以至于走到最后的瓦解。当时解决这个問題的理想办法应該是通过各城邦之間的自愿协議而对城邦权力进行一些长期性的限制。但是不幸的是，在雅典和它的爱琴联盟

城邦共同抵抗了波斯人的进攻并且取得了胜利以后所进行的一次有关这方面的最有成效的努力，提洛同盟，却由于更老的古代希腊的盟主传統的侵入而降低了作用，居于領导地位的城邦总是通过强加于別人身上的同盟形式而压迫其他城邦。提洛同盟变成了一个雅典帝国，而这个帝国引起了伯罗奔尼撒战爭。四百年后，罗马完成了雅典所未能完成的事业；但是雅典的帝国主义对于它那个小小世界所进行的撻伐，比起后来在汉尼拔战爭以后及奥古斯都和平出现以前的两百年間，罗马的帝国主义对于一个大为扩大了的古代希腊和古代希腊化了的世界所进行的撻伐，却未免是小巫見大巫了。

区域政治对于西方基督教会的影响

古代希腊社会的衰落是因为它沒有能够及时地克服它的传統的区域政治，而我們西方社会却沒有能够——它的后果还隐藏在未来的日子里——維持一种稳定的社会局面，这一点也許正是它的最可宝貴的天賦条件。在我們西方历史从中世紀轉入近代阶段的时候，当时在社会变化中的一項最重要的表现就是区域政治的出现。对我們这一代人来說，以完全客观的态度来看待这样一个改变是不很容易的，因为区域政治在当时的时代錯誤的再现，为后来我們这一代人带来了說不尽的罪恶。可是我們却也了解在五百年前的当时，取消我們中世紀全教会性质的制度的确是很有理由的。它在当时虽然有道德上的种种优点，但是它却是一个属于过去的幽灵，是古代希腊社会的統一国家的遺产，在当时的全教会理想里的崇高教义同中世紀现实中的无政府状态之間总是存在着无法調和的矛盾。当时的新的区域政治无論如何是成功地实现了一部分較低的理想。因此，不管怎样，新的势力胜利了。在政治方

面，出现了数目众多的主权国家；在文字上出现了新的民族文学；在宗教方面，它同中世紀的西方教会发生了冲突。

宗教上的冲突的激烈程度是因为在当时的教皇政权之下組織起来的系統多样的教会，在事实上乃是中世紀各种制度的最根本的組織形式。这个問題也許在当时必須进行調整，調整的路綫和办法，也許在教皇的权力极盛时期已經遇到和看到了。例如，在处理祈祷文的文字形式問題上容許采用本地文字来代替拉丁文，罗马教会当时对克罗地亚人就做了让步，准許他們把祈祷文譯成他們自己的語言，他們所以这样做，也許是因为罗马在这个边区地方面对着敌手东正教的竞爭。东正教非但不坚持它的非希腊民族信徒使用希腊語的祈祷文，而且在政治上表现了容忍的态度，准許他們把祈祷文譯成多种語言。还有，在对待近代主权国家的那些中世紀前輩人物方面，当时的各教皇事实上是同神圣罗马的皇帝們进行了生死斗爭，反对他們的全教会范围的权利，而在对待英格兰、法兰西、卡斯提耳以及其他地方国家的国王們在他們自己的国境范围以內要求行使区域性的宗教权利，却表现得容忍得多。

如此看来，当那些新出现的“愷撒們”羽毛已經长得丰满了的时候，罗马教廷并不是不懂得“把愷撒的东西交給愷撒”，在出现所謂宗教改革以前的一百年間，教皇在同那些世俗君王談判訂立教区的行政管理权的契約时，实际上已經做了相当大的让步。这一套契約制度乃是在十五世紀前半时期举行的两次宗教会議（公元1414—1418年的康士坦司会議和公元1431—1449年的巴塞尔会議）的事先并无意产生的結果。

議会运动乃是一种建設性的努力，它采取了一套教会內部的議会制度的宗教标准来控制那种自作威福的“基督的牧师”的不負

責任而又恶名昭著的滥用职权的行为，这种办法同封建时代控制中世紀的国王們所采取的有效措施的区域性的衡量标准相同。但是处理議会运动的那些教皇們却硬了心肠；现在看来这些教皇們的顽强不做让步虽然在当时成功了，却造成了严重的后果。他們当时使議会运动毫无結果，拒絕了最后的一次进行調整的机会，其結果就注定了西方基督教社会永远在它的古代宗教遺产和它的新的区域性傾向之間要遭到內部严重不和的命运。

其結果产生了令人不快的无数次革命和失調现象。对于前者，我們只需指出教会的严重分裂的事实就够了，它分裂成为許多敌对的教会，互相攻击对方是反基督的匪徒，結果造成了战爭和宗教迫害的恶性循环。对于后者，也許可以說是那些世俗君王篡夺了据說是本属于教皇的"神权"，而这种"神权"在今天的西方世界里，还以民族主权国家的这种恶神崇拜的可怕形式制造灾难。爱国主义这个东西，約翰生博士頗有点别致地称它为"流氓的最后避难所"，而卡維尔却别具慧眼地称之为"还不够"，现在却在相当大的程度上代替了基督教，而变成了西方世界的宗教。不管怎样，在区域政治对于西方基督教会的影响所产生的这一个巨大怪物里所包括的各种思想，很难設想还能有比它更直接违反基督教——或在历史上出现过的任何其他高級宗教——的基本教义的了。

划一感对于宗教的影响

对于全人类都宣扬一种使命的"高級宗教"的出现，对于人类历史来說是比較晚近的现象。它們不仅在原始社会时期沒有出现过；甚至在文明社会的历史过程中，也是到了好几个文明已經衰落并且相当接近于解体的时候，它們才出现的。这些高級宗教的出现可以說是对于文明解体这种挑战的一种应战。不属于阶級之文

明的那些宗教組織，象在原始社会那样，是同这些社会的世俗組織联系在一起的，而并沒有超出这个范围以外的設想。从更高一級的精神要求来看，这些宗教显然是不够的，但是它們却在消极的方面有一个重要的优点：它們滋长一种容許各种宗教之間相安无事共存共处的精神。在这些情况下，世界上多神和多种宗教的现象是被当作伴随多国家和多种文明而出现的自然现象。

在这种社会情况下，人类的灵魂是不了解上帝的无所不在和全能的意义的，但是他們对于另外一种罪过却也具有免疫性，在他們处理同其他人（这些人崇拜以其他形式和称号出现的上帝）的关系上却不会犯不容忍的罪。人类历史的諷刺之一就是宗教的慧眼使人們见到了上帝的統一性和人类的爱，但是同时却发展了不容忍和迫害的行为。其所以发生这种现象的原因，当然是因为在把統一的思想应用在宗教上的时候，它自然会使那些具有这种思想的精神方面的先驅者們自以为是重要到了超越一切人間事物的程度，其結果，他們就很容易不擇手段地采取一切捷径来把他們的思想变成事实。差不多毫无例外的，在凡是宣扬高級宗教的一切时間和一切地点，都会出现这种不容忍和迫害的可憎现象。当埃赫那頓皇帝在公元前十四世紀企图把他的那种一神教的启示强加在古代埃及社会的时候，他虽然沒有成功，却煽起了这种宗教狂热的火焰。在犹太教兴起和发展的期間，也出现过同样的宗教狂。崇拜耶和华的一神教在当时那个地区当然是希伯来先知們的肯定而卓越的精神成就，但是在它的反面却出现了对于凡是参加任何其他古代敍利亚社会的其他崇拜仪式的，都要进行野蛮的驅逐。在基督教的历史里，无論是在它的内部各种教派之間，还是在它同其他宗教的关系之間，我們都发现有这种同样的精神不断出现。

如此看来，划一感对于宗教的影响很容易产生一种精神上的畸形发展，对于这个問題在道义上采取調整措施，就需要实现容忍的美德。容忍的正确动机应該是承认一切宗教全是对于一个共同精神目标的探索，因此虽然有些探索比另外一切更前进、更正确，但是自以为是"正确的"宗教如果迫害另一个"錯誤的"宗教，那么这个問題的性质本身就违反了"正确的"意义，因为如果大肆进行迫害行为，"正确的"宗教就变成了"錯誤的"宗教，把它自己的前提都否定了。

至少有一个突出的例子說明曾有一位先知在这种高級的意义上劝喻他的信徒应当容忍。穆罕默德主张对那些已經在政治上归降了伊斯兰教的犹太人和基督教徒应当容忍，他的理由說得很明确，他說这些非穆斯林的宗教集团和穆斯林自己一样，也都是"經典之民"。在原始伊斯兰教里的这种容忍精神很重要，因为当后来的祆教徒也受到穆斯林的統治时，不待先知本人的批准，在实际执行中也采取了这种容忍的态度。

西方基督教世界在十七世紀的下半期里进入了宗教容忍的时期，但是这件事的来历却是有些可疑的。我們所以能够称之为"宗教容忍"，只是因为它是对于宗教的容忍；如果我們检查一下它的来历，我們恐怕要称之为非宗教性的容忍。在这半个世紀里，天主教和新教这些教派突然中止了它們之間的斗爭，这并不是因为他們都认識到了不容忍是个罪恶，而是因为他們都发现了任何一方对于另外一方都无力取得更大的优势。同时，他們好象也知道了，他們当时爭論的神学問題其实并沒有多大意义，因此也就不再值得为之做出更大的牺牲。他們抛弃了所謂"热誠"（enthusiasm，这个詞的本来意义是"充满了上帝的精神"）这种传統的美德，而

从这时起认为它是一种罪恶。在十八世紀有一个英国的主教說一个英国的十八世紀传教士是一个“可怜的热誠的人”，就是用这种精神来說的。

可是，不管容忍的来历如何，它是对付划一感对于宗教所可能产生之狂热的最有效办法。沒有容忍精神的下场，就是或者出现畸形发展的宗教迫害，或者出现根本反对宗教的革命剧变。这种反对宗教的变化曾經明显地反映在卢克萊修的一句最有名的話里：Tantum religio potuit suadere malorum（“宗教眞的就能引起这种畸形发展的罪恶”）；表现在伏尔泰的一句話里：“踩死敗类”（Écrasez l'infame）；以及表现在甘必大的一句話里：“教士們，这才是敌人”（Le cléricalisme, voilà l'ennemi）。

宗教对于等級制度的影响

卢克萊修和伏尔泰的意见认为宗教本身就是一种罪恶——也許还是人类生活中最根本的罪恶——可以举一些事实为証，在古代印度和印度的史册里可以无可爭辯地看到宗教的罪恶影响在这些文明社会的生活里造成了种姓制度。

这个制度是把那些在地理上同住在一起的人們分成为社会上彼此隔离的两个或两个以上的人群，这种情况的发生原因常常是由于一个社会的人們統治了另一个社会的人們，而旣无力消灭那些被統治社会的人們又无法把他們加以同化吸收。例如，在美国就出现了統治者的多数白种人同少数黑人之間的等級划分，在南非洲出现了統治者的少数白种人同多数黑人之間的等級划分。在印度这个次大陆上，种姓制度的出现似乎是由于在公元前2000年到1500年間，在所謂印度河流域文化的旧日地区里出现了欧亚游牧民族雅利安人的突然入侵。

事实上这种等級制度和宗教基本上并沒有多大关系。在美国和南非洲，黑种人放弃了他們自己从古代流传下来的宗教而改信了欧洲統治者們的基督教，这样一来，教会的差别就把种族的差别簡化了，虽然在教会內部，黑人和白人信徒們在进行宗教礼拜时，也象在其他社会活动里一样，还是彼此隔离进行的。在另一方面，我們觉得印度的划分种姓，可能从最初的时候就是由于宗教信仰不同而产生的。然而，这种宗教上的分歧显然是在古代印度文明发展了它的强烈的宗教傾向而且影响了它的后代之后才又加深了这种分歧的。还有一种情况也是明显的，那就是宗教对于种姓制度的影响一定是严重地加重了这个制度的有害性。等級永远是处于一个社会的畸形状态的边緣上，但是，如果它再受到一种宗教理由的鼓动和得到宗教上的許可，这种畸形状态就一定会发展到不可收拾的地步。

在实际情况中，宗教对于等級的影响在印度产生了史无前例的所謂“不可接触性”的社会罪恶，在婆罗门人方面，作为整个制度的传統的主要种姓，却从来沒有采取过任何有效措施来取消或減輕这种“不可接触性”。这种社会罪恶到今天还依然存在，只有在它遭到革命的攻击的地方，才稍微有些改变。

对于种姓制度的最早的反抗者是耆那教的創始人摩訶毗罗和佛陀，这都是公元前500年的事。如果佛教或耆那教竟然在古代印度世界取得了胜利的話，种姓制度也許早已經取消了。可是，事实上，在古代印度衰落的最后阶段里出现的統一教会是印度教，这个宗教乃是个暴发的过了时的新旧事物的混合体；而印度教所重新注入生命的一个旧事物便是种姓制度。它非但不满足于維持这个旧罪恶，而且还把它发展了，因此印度河流域文明从最早的时期

起就一直比它的前身背着更沉重的种姓制度的枷鎖。

在印度文明的历史里，对于种姓制度的反抗曾采取过脫离印度教的形式出现，在遭遇到外来宗教体系的吸力时，就脫离了印度教。其中有些脫离运动是由印度的改革者所領导的，他們删除了印度教教义中的一些有害部分，再加上一些外来的因素，以这个为基础建立了新的教会。例如，錫克教的創始人那納克（公元 1469—1538 年）就从伊斯兰教里借用了一些成分，而罗姆·摩罕·罗易（公元 1772—1833 年）所創立的梵社，便是印度教和基督教的混合体。在这两种宗教体系中都沒有种姓制度。在另一些情况下，分离主义者索性把印度教彻底扔掉了，加入了伊斯兰教或基督教；而这种改变信仰的現象，在那些低等种姓或受压迫阶級人数最多的地区最为普遍。

这是在宗教对于种姓制度发生了影响之后，人們对于“不可接触性”的社会罪恶所采取的革命报复手段；同时，当印度的广大群众在西方化的經济、思想和道德方面的进步影响感染下，在社会苦难人民当中改变信仰的涓涓細流，說不定会有一天变成滾滾巨瀾，除非在印度社会里有一些尊重甘地的宗教理想和政治理想的人，敢于不顾婆罗门的反对，而对他們的宗教社会制度采取有效的和平的調整措施。

文明对于劳动分工的影响

我們已經說到过在原始社会里并不是完全沒有分工的，事实上存在着鉄匠、歌手、僧侶、巫医等等的专业化。但是文明对于劳动分工的影响一般說来却趋向于把分工加强到这样一种程度，不但存在着逐渐减少社会受益的危险，而且还会在实际措施上变成反社会利益的；这种情况对于創造性的少数人和非創造性的多数

人的生活都是存在的。創造者变成了密教崇拜者，而一般群众却变成了畸形发展的人。

密教是創造性的个人的事业失敗的迹象，这个迹象可以說是“退隐和复出”这个节奏的初步运动的加强，其結果无法完成其全部过程。希腊人对于这一类失敗的人有一种批評，称他們为“私人”。这个字的字义，根据五世紀希腊人的解释，是指这样一些超等人物，他們虽然有才能但是他們却不肯为社会的公共福利服务，而只是自顾自地生活；在伯里克利的雅典时代使用这个字的意义也可以从我們今天借用这个字的字义来了解，我們从希腊借来了“痴人”这个字，这个字在今天的字义是“白痴”。但是我們现代西方社会的“痴人”倒并不在收容所里。其中有一群人是“智人”，由于分工过細而堕落成了“經济人”，他們提供了狄更斯式的葛雷格来德和庞得贝的諷刺素材。另一群人自以为是处在另一个极端而且自以为是“光明之子”，但是事实上也同样的可怜；这些人是一些思想上的和美学上的“上等人”和“貴族”，自以为他們的艺术是“为艺术的”，这些都是吉尔勃特的彭特霍恩式的諷刺素材。說不定狄更斯式的和吉尔勃特式的差别在时間距离上正好說明了前者显然是属于早期維多利亚英国的，而后者属于維多利亚晚期。他們站在两个极端，但是正象我們地球上的南北两极一样，它們虽然是在两个极端，但是它們所受的恶劣天气的影响却是一样的。

现在还需要研究一下畸形发展的問題，这是文明对于劳动分工的影响在那些沒有創造性的多数人的生活中所造成的結果。

当創造者从他的退隐生活中重新回到社会里来和他的同胞們重新生活在一起的时候，他所遇到的社会問題就是如何把一般人的灵魂的一般水平提高到这个創造者所已經达到的更高水平；当

他着手处理这个难题的时候，他首先遇到的問題就是在一般人里絕大部分人即使竭尽了他們的全部心愿、决心、灵魂和力量，也还是无法在这个更高的水平上生活下去。在这种情况下，他就很可能采取一个走捷径的办法，把某一种能力提到更高的水平，而对一个人的全部人格中的其余部分撇开不管。这种办法，就是强迫一个人向畸形发展。在机械技术方面最容易得到这种結果，因为在一种文化的各种因素中，机械的适应能力最容易被孤立出来加以传授。人們可以毫无困难地把一个人訓练成为一个熟练的技术人員，而他的灵魂的其余一切部分都还保持着原始的和野蛮的状态。但是其他才能也可以同样地加以专门訓练而特殊发展。马太·阿諾尔德在《文化和无政府》(1869年)里对于英国的那些虔誠的不遵习俗的庸俗人物的批評，說他們是生活在“希伯来式的逆流”里，因为他們发展了他們所誤认为是基督教教义的东西，而忽略了創造平衡发展的人格所需的其他一些品德——古代希腊的。

我們在研究遭到懲罰的少数人对于懲罰的挑战进行应战时，已經接触过这个畸形发展的問題。我們已經談过对于这些少数民族采取暴力的禁止手段不准他們享受完整的公民权，就会刺激他們在其他活动方面从事发展；我們曾經以惊异的眼光看待过这些少数民族所表现的十分丰富的才能，他們好象就是人性的不可征服的化身。同时，我們也不能否认在这些少数民族里有一些的名誉——利凡得人、范納尔人、亚美尼亚人和犹太人——的确是不怎么好的。在犹太人和非犹太人之間的不愉快的关系乃是一件由来已久的事了，那些非犹太人虽然因为他們的非犹太人同胞的反犹太行为感到恶心和沒有光采，但是他們却很难不承认那些反犹暴徒为了他們的兽行找借口而描繪的丑象是的确有些眞实的。悲劇

的中心乃是当一个被追害的少数民族被刺激到奋起做英勇的应战时，他們的人类天性很可能受到一些挫伤。这些受到社会追害的少数民族既然如此，那么我們现在討論的那些在技术方面得到专业发展的多数人，当然也会是如此。这件事我們必须牢牢的記住，因为在过去一直是注重文化課的——也許是太不实际了些——教育課程表上，现在技术課程的項目是一天比一天多了。

五世紀的希腊人用了“专业人”这个詞来描繪这种畸形发展现象。“专业人”这个詞是指一种进行专业活动的人，他們集中精力从事一种特殊的技术訓练，其結果就摧毁了他們作为一个社会动物的全面发展。在人們心目中的那种技术常是指的那种为了私人謀利的目的而进行的手艺的或机械的操作。但是古代希腊人对于“专业人”的輕蔑还不止此，其結果使得古代希腊人从心里瞧不起一切的职业分工。例如斯巴达人的专门从事軍事技术就是典型的“专业人”。甚至一位大政治家或国家的救命恩人如果缺少对于生活艺术的全面欣賞能力的話，也不能免受批評。

> “在上等的有教养的社会里，地米斯托克利常常被那些受过所謂开明教育的人們所圍攻(因为他缺少这方面的才能)，而且常常被逼迫做出一些无办法的解释，承认他的确在玩弄乐器方面是无知的，但是他却說，如果你們能够交給他一个又弱小又无名的国家，他却知道用什么办法把它变得又强大又有名。”①

对于这个也許是写得相当輕松的“专业人”的例子，我們可以描繪出一幅正处于海頓、莫扎特和贝多芬的黄金时代的維也納的景色，据說一位哈布斯堡王朝的皇帝和他的大臣們都习惯于在他們休息

① 普路塔克：«地米斯托克利传»(Plutarch: Life of Themistocles)，第2章。

的时候，合演一曲弦乐四重奏。

古代希腊人对于"专业人"的为害性非常敏感，这种情况也存在于其他一些社会的組織制度里。例如，犹太人的安息日和基督教的礼拜日的社会作用，就是为了让一个生物，在为了生活劳碌奔走而变成为鼠目寸光的人六天以后，可以在第七天想想他的造物主，重新过一个具有完整灵魂的人的生活。还有，在英国，运动比赛的活动是随着工业主义的发展而越来越多了；这些活动乃是一种有意識的活动，以便調剂由于工业主义所带来的劳动分工所造成的毁灭人类灵魂的专业活动。

不幸的是，采用体育运动的办法来調剂人們的生活以便适应工业主义的变化巳經部分地失敗了，因为工业主义的精神和节奏巳經侵入和沾染了体育运动的本身。在今天的西方世界里，职业运动員比任何的工业技术員都要受到更狹窄得多的专门訓练，而且領取大得多的工資，这种情况乃是最駭人的"专业人"的极端化的例子。本书著者在回忆中記得在美国的两所大学校園里有两个足球场。其中有一个装满了明晃晃的电灯，以便他們可以日夜不停的分批訓练足球运动員。另一个是室内的足球场，以便不分晴雨，球賽都可以照常进行。据說这个屋頂是全世界最大跨度的建筑物，建筑經費大得令人难以置信。在球场的四周都是床鋪，供那些精疲力竭的或受伤的球員們使用。在这两个球场上我发现那些运动員只占全体学生中的一个微不足道的数目；而且据他們告訴我，这些青年人以他們的兄长們在 1918 年参战的恐怖心情来对待他們行将参加的一次比賽。說老实話，这种盎格魯撒克逊式的足球簡直不是体育运动。

在古代希腊的历史里也有类似的情况，在平达的頌歌里所歌

頌的貴族业余体育竞技家們的优胜，到后来也被职业的体育队所代替了，而在亚历山大时代以后，从安息到西班牙，由"艺术家联合公司"所演出的节目，同当初在雅典的狄俄尼索斯自己的剧场里演出的节目相比，簡直象是今天的大型歌舞剧同中世紀的宗教剧那样有天壤之别了。

当然，当社会上的畸形发展现象竟象这样公开地拒絕进行調整的时候，哲学家們自然也就会梦想一些革命的計划，以便扫除这些畸形现象。柏拉图在古代希腊衰落以后的最初时期从事著作时，就打算把这种"专业人"連根拔除，他的办法是在一片內地的地方建立他的乌托邦，在这里除了自足自給的农业以外，什么海外貿易和足以吸引人的經济活动全不要。已經可悲地走入歧途的美国理想主义的創造人物杰斐逊在十九世紀初期也有过同样的梦想。他写道："如果我能够充分实现我的主张，我就希望美国各州既不要有商业又不要有航海业，对于它的和欧洲問題的关系上，完全采取中国的态度"[1]（中国在 1840 年被英国用武力强制打开了门户以前，一直是閉关自守的）。还有勃特勒所設想的埃瑞璜人，为了避免遭受机器的奴役，曾經有意而有計划地毁坏他們的机器。

文明对于模仿行为的影响

模仿的对象从祖先轉移到开辟新境界的人，根据我們研究得到的結果，乃是这种本能的方向性的改变，它是伴随着一个社会从原始社会进入文明社会的变化而俱来的；其目的是为了把那些沒有創造性的群众提高到創业者的新水平。但是，由于模仿手段是

---

[1] 伍德华 (Woodward, W. E.)所引用的《新美国史》(A New American History)，第 260 页。

一条捷径，是眞材料的"廉价代用品"，因此最后是否达到了目的是靠不住的。群众并沒有眞正地进入"与圣人交通"的境界。最普遍的现象是那些自然的原始人(homo integer antiquae virtutis)被改变成了徒有其表的"街头小人物"(homo vulgaris Northcliffii 或 homo demoticus Cleonis)。在这种情况下，文明对于模仿的影响就制造了一大群假懂事的城市平民的畸形状态，在許多方面还远远不如他們的原始祖先。阿里斯多芬在阿提卡的舞台上，采用了諷刺的武器同克里昂作斗爭，但是在舞台以外的地方，克里昂却获得了胜利。克里昂式的"街头小人物"在公元前第五世紀末年以前出现在古代希腊的历史舞台上，是社会衰落的一个最明确的象征，他的灵魂之所以还能終于得救，只是因为他索性把那个不能滿足他的精神飢渴的文化全部扔掉了，因为他仅能靠着一些秕糠勉强度日。作为一个心怀不滿的无产者的在精神上已經覚醒的子女，他最后終于通过发现另一个高級宗教而自去寻求得救的道路了。

也許这許多事实已經足以說明，在文明衰落的过程中旧制度在新的社会势力影响下所起的駕馭失灵的結果——用圣經的語言，便是說作为新酒的容器来說，旧瓶是不够的。

(3) 創造行为的报应：对于一个凡人的崇拜

角色的換演

我們现在已經初步研究了造成文明衰落原因的两种自决因素的失敗情形。我們已經研究了模仿行为的机械性和組織制度的頑梗性。现在我們再进行第三种因素的研究，使这一章告一段落，这就是創造行为所造成的显著恶果。

我們现在看起来，在任何一个文明社会的历史中，由某一个

“少数”对于两个或两个以上的继續出现的挑战进行創造性的应战的乃是一个很不平常的现象。事实上确是如此，某一些人在接受了一次挑战而且取得了显著成績以后，在遇到又一次挑战时，很可能会出现明显失敗的局面。在人类的命运中，这一种很不調和，但是却显然是正常的不正常现象乃是古代希腊戏剧的最主要的主題思想。亚里士多德在他的《詩学》中的 περιπέτεια 或“角色的換演”那一章里，做了討論。这也是《新約全书》里的主要的主題之一。

在《新約全书》戏剧性的情节里，耶穌基督的出现在这个世界上乃是犹太民族对于救世主的想望的眞正实现，但是刀笔吏和法利賽人却坚决不肯接受他，而他們这些人在几世代以前的犹太民族的抵抗希腊化的英勇反抗中却居于領导地位。在那一次危机当中，促使刀笔吏和法利賽人站在反抗最前列的远见和正直，在这一次更重要的关头上却离开了他們，接受了这次挑战的却是一批做“稅吏和娼妇”的犹太人。救主本人来自“非犹太人地区的加利利”，而他的一位最伟大的门徒却是塔苏斯地方的犹太人，这个地方乃是一个在传統的圣地范围以外的异教的希腊化了的城市。如果我們从一个略为不同的角度，从更广闊一些的范围来看待这个戏剧情节的話，那么法利賽人扮演的这个角色也可以象在第四福音书里那样，交由整个的犹太人去扮演，而稅吏和娼妇所担任的角色也可以交給非犹太人去担任了，因为在犹太人拒絕接受圣保罗的教諭以后，乃是由他們接受下来的。

在圣經故事里，有許多喻言和次等重要的情节都是以这种“角色的換演”为其主題的。如在財主和拉撒路、法利賽人和稅吏、善良的撒马里亚人同僧侶和利未人的对比、浪子同他的可敬的哥哥的对比，这許多喻言里；在耶穌和罗马的百夫长以及叙利腓尼基女

人见面的事迹里，都是用的这个主題。如果我們把《新約全书》和《旧約全书》合起来看，我們就会发现在《旧約全书》的以扫那个戏剧故事里，以扫在雅各的面前丧失了他的生以俱来的权利，而在《新約全书》里，雅各的后代却因为拒絕接受耶穌基督的緣故而丧失了生以俱来的权利。这也是“角色的換演”的例証。这个主題在耶穌的言行里一直不断地出现：“凡自高的必降为卑下”；“有許多在前的将要在后，在后的将要在前”；“你們若不回轉，变成小孩子的样式，断不得进天国。”耶穌还从他自己的使命里得到同样的教訓，他从《詩篇》第一百十八首里引用了这一段詩句：“匠人所弃的石头，已成了房角的头块石头”。

在古代希腊的全部伟大文学著作里也貫串着这种同样的思想，他們把它归納成为一个簡单的公式 ὕβρις—ἄτη：“驕者必敗”。希罗多德从薛西斯、克列茲和波里克拉泰斯的生平事业里也得出同样的教訓。事实上甚至可以这样說，他的《历史》的主題就是阿契美尼德帝国的发迹和跌倒的經过；修昔第底斯在一世代以后从事历史写作的时候，因为他拋弃了那位“历史之父”的明显的偏袒性，他就能够显然以更大的客观性和更“科学”的精神来更生动地描繪雅典的发迹和跌倒的过程。我想用不着再举阿提卡悲剧所爱用的那些題材为例了，如埃斯庫罗斯的阿伽门农、索福克勒斯的俄狄普斯和埃阿斯或歐里庇得斯的彭透斯。在古代中国衰落的时期，有一位詩人也表示了同样的见解：

企者不立，
跨者不行；
……
自伐者无功，

自矜者不长。①

創造行为的报应就是如此；如果这个悲剧的这种結构的确是个正常现象的話——如果眞的是某一阶段的一位創造者到了下一个阶段就会发现他的胜利原来是他在这个阶段再度承担創造性的角色的严重障碍的話，命运永远是不利于"驕子"而有利于"黑马"的話——那么我們很明显地就在这里終于发现了文明衰落的一个非常重要的原因。我們可以认为这种恶果从两个不同的方面促使社会衰落。一方面，它会在任何一次挑战出现时，使可能充当創造者那个角色的候选人的数字愈来愈小，因为它会把那些在上一次出现挑战时取得胜利的人們不再計算在内。在另一方面，把那些在上一世代取得胜利的創造者們取消資格以后，这些創造者們就会在这一次新的挑战出现时，不管是什么人充当新的应战人，他們都会站在反对的最前列；而这些过去的創造者，由于他們在过去有过創造行为，现在就一定是处于这个社会的最有权力和最有影响的重要地位。正由于他們处于这样一种地位，他們就不会继續帮助社会前进；而只是采取"休息旁观"的态度了。

"休息旁观"的态度也許可以說是一种消极屈服于創造行为的恶果的态度，同时，这一种消极的心理状态却也不能保証它不犯道德上的錯誤。对于现在采取愚蠢的消极对待的办法是因为迷恋过去，这种迷恋就是偶像崇拜的罪恶。因为偶像崇拜的定义也許可以說是在理智上和道德上盲目崇拜創造物而不崇拜創造主。它的出现形式也許还会是在这永远不停的挑战、应战、再挑战的运动中——这才是維持生命的要素——崇拜某些凡人人格或社会；或

① 老子：《道德經》，第24章。

是对于某一特殊組織或技术的崇拜，这种組織或技术曾經对崇拜者有利。为了方便起见，可以把这些偶像崇拜的形式分别加以述說，因为只有那样，才能够最清楚地說明我們现在正要研究的罪恶。如果事实眞的是这样的話，

人們可以踏着由他們自己死亡的过去

积累起来的台阶，逐步上升到更高的境界，①

崇拜者如果犯了这样的錯誤，不拿他自己死亡的过去当作上升的台阶，而拿它当作偶像的台座的話，那么他就会使他自己絕然地脫离生活，象那个柱上苦行者一样，把他自己孤立在一根无依无靠的柱子上，远离了他的伙伴們的生活。

我們现在也許可以有足够的理由来引用这个历史材料来說明我們当前要处理的主題了。

犹太民族

名声最坏的凡人崇拜的历史事例乃是由《新約全书》所揭露的犹太民族所犯的錯誤。以色列人和犹太人在他們的从古代叙利亚文明的幼年时期起到先知时代达到最高峰的那一段历史时期里，由于他們发展了宗教中的一神教思想，因而比他們周圍的古代叙利亚人高明許多。他們对于精神上的財富非常自觉而且也很有理由感到驕傲，其結果就不知不觉地堕入了明显崇拜他們自己的精神状态里。他們的确得天独厚、具有无可比拟的精神上的洞察能力；但是，在他們获得了启示、知道了一条絕对而永恒的眞理之后，他們却不知不觉地堕入了一个相对而沒有持久力的片面的眞理当中了。他們自以为以色列人对于唯一眞神的发现充分証明了以色

① 丁尼生：《悼念》(Tennyson: In Memoriam)。

列人乃是上帝的选民这条眞理；而这条片面的眞理正好欺騙了他們自己，使他們犯了一个不可挽救的錯誤，使他們誤认为用了大量艱难劳动得来的短暫的精神上的显赫成就，乃是上帝用了永恒不渝的神律所賜給他們的特权。他們固执地把他們的天賦才能掩盖在地底下，使它不能再事生长，其結果在上帝賜給他們拿撒勒的耶穌降临这件更大的財富时，他們却把他推出去了。

雅典

如果說以色列人因为自以为是选民的緣故而遭受到了創造行为的报应的話，那么雅典也受了同样的报应，因为它崇拜自己是“全希腊的模范”。我們已經在前面談到过雅典如何由于在它历史上的从梭伦到伯里克利这一段时間里的成就而获得享有这个光輝称号的暫时荣誉；但是这个成就却是不完整的，因为在它从它自己的一个杰出的儿子那里得到这个称号的当时情况就已經（或应該）看清楚了。伯里克利創造这个称号是在一次葬仪演說的时候。根据修昔第底斯的記載，他当时是在战爭已經进行了一年以后，对于战场上陣亡的人們表示贊扬的时候讲这句話的，这次战爭只是一种表面现象，但是它却表示着整个的古代希腊社会，尤其是雅典城邦本身，已經从内部开始了精神上的衰落阶段了。这一次致命的战爭之所以发生是因为在当年进行梭伦的經济革命时，有一个問題——創造一个古代希腊的世界政治秩序——証明了是公元前五世紀的雅典人的道德气度所无法应付的。雅典在公元前 404 年遭到了軍事挫敗，但是在道义上，它却在五年以后遭到了更大的失敗，因为雅典在恢复了民主秩序以后，它在法律上謀杀了苏格拉底，其結果大为激怒了柏拉图，使他在整个下一世代里都拒絕拥护伯里克利时代的雅典以及几乎它的全部事业。但是柏拉图的有几

分急躁和有几分做作的姿态在当时的市民中并沒有引起多大反应；倒是那些把雅典变成为“全希腊的模范”的先驅的后代子孙們拚命想尽一切方法来証实他們的称号，他們的荒謬的办法就是設法証明他們是不能接受其他人的教訓的——在马其頓的势力发展的全部过程中，一直到雅典的悲慘結局为止，他們都采取了毫无定见和毫无結果的政策，其結果雅典就只能变成为罗马帝国的一个默默无聞的毫无生气的偏僻城鎮了。

在那时以后，当一个新的文化照临到了曾經一度是古代希腊的自由城邦的这一片土地上的时候，种子落土生长的地方却不是在雅典。在《使徒行传》里記載着雅典人和圣保罗会面时的情景。这位非犹太人使徒当时并不是沒有觉察到这个城邦的“学院”气味，这个地方事实上在当时已經成了古代希腊的“牛津”，因此当他在“战神山”上对着那些“学究們”讲話的时候，他是打算尽其所能地根据这一些听众的特征来进行宣教的。但是从記載上看来，他在雅典进行的传教工作是失敗的，因此，他虽然后来給他在希腊許多城邦里建立的教堂写了許多信，可是，据我們所知道的，他却从来沒有打算利用他的那枝笔去劝告雅典人改信宗教，因为他当然早已知道，雅典人对于他的話是不肯听的。

意大利

如果公元前五世紀的雅典可以自称为“全希腊的模范”的話，那么现代的西方世界也应当有理由把一个类似的称号送給意大利北部的那些城邦，因为它們在文艺复兴时期做出了巨大的貢献。在我們考察西方社会从十五世紀后半期到十九世紀后半期的四百年的历史时，我們发现它的經济上和政治上的能力，以及它的美学和学术文化，都表现出明显的来自意大利的痕迹。这一个西

方历史协奏曲的现代化运动乃是受了意大利的推动才出现的，而这个动力乃是一个更早时期的意大利文化四下传播的結果。事实上，在西方历史上的这一个时期很可以称之为意大利时期，以便同古代希腊史里的所謂希腊时期相提并論，在那个时候，五世紀的雅典文化沿着亚历山大大軍走过的道路从地中海沿岸传播到一个已經消失了的阿契美尼德帝国的最遙远的边疆。① 但是我們在这里又发现了一个同样的情况；因为，象雅典在古代希腊时期里的作用越来越小一样，意大利在现代对于西方社会的貢献，也显然远远赶不上它在阿尔卑斯山以北的那些徒弟了。

在近代的全部时間过程里，作为当年中世紀的意大利文化中心的所有城邦都可以說是比較冷落荒凉的——如佛罗伦薩、威尼斯、米兰、錫耶納、波伦亚、巴图亚；在近代历史时期行将結束的时候，这个现象也許显得尤为明显。在这一个历史阶段的末期，阿尔卑斯山以北的那些国家已經有力量偿还中世紀意大利給它們的全部恩情。在十八世紀和十九世紀交替的时候，在阿尔卑斯山頂出现了新的文化交流的光輝，但是这一次却是向着相反的方向发射；这一回从阿尔卑斯山以北地区散布到意大利的影响，乃是意大利的“統一运动”出现的第一个原因。

意大利从阿尔卑斯山以北地区得到的第一个强烈的政治刺激

① 对于从亚历山大推翻阿契美尼德帝国时起到奥古斯都建立罗马盛世时为止的三百年，称之为“古希腊时期”是不确切的，不如称之为“阿提卡时期”。根据比万的意见，严格地使用“古代希腊”这个詞的意义，应該不是指古代希腊文明史本身的任何一个时期，而是指那两个同古代希腊社会有子体关系的文明的全部特征，这两个文明就是我在这部著作里談到的西方文明和东正教文明。

是它暫时被并入了拿破仑帝国的版图。第一个强烈的經济刺激是重新打开了通过地中海到达印度的航綫，这件事是間接起源于拿破仑的远征埃及，后来又开凿了苏伊士运河。这些来自阿尔卑斯山以北地区的刺激在它們还沒有找到意大利代理人的时候，当然还不会发揮充分作用；但是促成意大利的"統一运动"获得丰收的那些創造力量却沒有一个是产生在已經收到中世紀意大利文化果实的意大利自己的土地上。

例如，在經济方面，第一个在现代航海商业中占得一席位置的并不是威尼斯、热內亚或比薩，而是来克亨；而来克亨这个地方乃是在文艺复兴后期由一个托斯卡納大公所創建的，他从西班牙和葡萄牙迁移了一批不露面的犹太人到这里来开辟了一个居留地。虽然来克亨离开比薩只有几哩，它的財富却是由那些来自地中海西部对岸的頑强的难民积累的，而不是中世紀的比薩航海者們的因循苟安的子孙們的功績。

在政治方面，意大利的統一局面乃是属于阿尔卑斯山以北地区的一个小小公国的成就，这个公国在十一世紀以前，在阿尔卑斯山的意大利这边毫无地位，它的原来范围也只以使用法語的阿奥斯塔山谷地区为限。薩伏依家族的統治中心的重点所在也是到了意大利城邦的自由和意大利文艺复兴时代的天才都相继过去以后，才最后落在阿尔卑斯山的意大利这边，原来在那个伟大时代中的头等重要的意大利城市沒有一个是隶属于薩丁国王統治之下的，——薩伏依家族土地的統治者这时候使用了这个名字——一直到拿破仑战爭結束以后，薩丁国王取得了热內亚，这个局面才发生了变化。薩伏依人当时的民族特征同城邦的传統非常不同，因此热內亚人在这位薩丁国王統治之下非常憤懣不满，一直到了1848

年，这个情况才有所变化，因为在这个时候，由于这个王朝领导了当时意大利的民族主义运动，因此它才在意大利半島的所有地方得到了拥戴。

1848年，統治伦巴第和威尼西亚的奥地利政权同时受到了两方面的威胁，一方面是皮埃蒙特人的入侵，另一方面是威尼斯、米兰和属于奥地利管轄区域里的其他一些意大利城市的叛变；现在把这两个反对奥地利运动的不同的历史上的重要意义回顾一下是很有意义的，这两件事发生在同一年，而且还經正式公认为造成意大利全部解放的两次有力的行动。威尼斯和米兰的起义是爭取自由的有力行动，这是无可置疑的；但是促使他們向往自由的却是对于中世紀的过去的回念。这些城邦在精神上是在恢复他們对于霍亨斯陶芬家族所进行过的斗爭。同他們的失敗比較起来——无疑是英勇的——皮埃蒙特人在1848—1849年的軍事成就是不足称道的，皮埃蒙特人对于一次小心翼翼签訂的和約采取了不負責任的破坏行为，其結果受到了懲罰，在諾瓦腊遭到了慘敗。但是皮埃蒙特人所受到的这次耻辱对于意大利的收获来說却远远超过了威尼斯和米兰的光荣保卫战爭；因为皮埃蒙特人的軍队終于保全下来，十年以后在马进塔（在法国的非常有力的支援之下）終于在复仇中取得了胜利，亚尔伯特国王在1848年頒布給它一套在当时还是出世不久的英国式的宪法，其結果在1860年变成了統一意大利的宪法。在另一方面，米兰和威尼斯在1848年进行的光荣斗爭却不再有下文；从这时起，这些古老的城邦重新又在重加于它們身上的奥地利枷鎖之下苟延残喘，一直等到皮埃蒙特的軍队和外交来了，才最后取得了解放。

解释这一些对照事例的原因，看起来好象是应該說威尼斯人

和米兰人在1848年的行为是早就注定要失敗的，因为在他們行为背后的精神动力并不是现代的民族主义精神，而是对于它們自己的中世紀城邦的死亡了的自身的偶像崇拜。在1848年响应马宁号召的威尼斯人是仅仅为了威尼斯作战的；他們的努力是为了恢复一个已經过了时的威尼斯共和国，而不是为了創立一个統一的意大利。相反地，皮埃蒙特人却不是为了崇拜一个已經过了时的属于凡世的自身，因为他們自己的过去并沒有条件构成一个可以崇拜的偶像。

这个差别也可以从马宁和加富尔之間的对照看出来。马宁这个威尼斯人如果放在十四世紀，那是会非常合适的。加富尔說的是法語，长得象个維多利亚时代的人，如果把他放在十四世紀的意大利的一个城邦里，就会象是把他的阿尔卑斯山以北的同时代人，庇尔和梯亥尔放在十四世紀的意大利城邦一样，显得非常不称，而在議会政治和外交方面他却可以充分发揮专长。如果上天有意不叫他生在十九世紀的意大利，而生为十九世紀的英国或法国的大地主的話，那么他对于农业科学和鉄路鋪設的兴趣，也会同样产生良好的結果。

这样看来，在意大利的“統一运动”中，1848—1849年反抗的作用基本上是消极的，而它的失敗乃是1859—1870年获得的成功的代价很大而确是不可缺少的序曲。到了1848年，中世紀的米兰和中世紀的威尼斯这些老偶像可以說是終于打碎了，它們終于不再在他們的崇拜者的灵魂上起什么作用了；把“过去”到现在才抹去是已經太晚了一些，但是它还是为了不受任何中世紀的过去事迹所累贅的意大利城邦树立建設性的領导地位扫清了道路。

南卡罗利納

如果我們换个地方，从旧世界搬到新世界来，那么在美国的历史里，我們也可以发现同样的創造行为的报应。如果我們把1861—1865年南北战争时參加联邦同盟因而共过失敗命运的“老南方”几个州的战后历史加以比較研究，我們就会发现它們在那一次遭到共同的灾难以后，在它們之間存在着很显著的差别；而这种差别同它們在南北战争以前的明显特征比起來，恰好出现相反的情况。

如果有一位外国旅客在二十世紀四十年代去訪問这个“老南方”，他一定会认为弗吉尼亚州和南卡罗利納州是两个最沒有繁荣复兴希望的地方；它們当年的失敗虽然慘重，可是隔了这么长的时間，他們还是这样記忆犹新，却是令人感到非常惊訝的。在这两个州里，到今天，对于那次失敗的印象还象在昨天才发生过的事一样；許多弗吉尼亚人和南卡罗利納人在說到“战爭”的时候，还是指的南北战爭，虽然已經发生过两次可怕的世界大战，他們好象还是无动于衷。事实上，二十世紀的弗吉尼亚和南卡罗利納給人一种痛苦的印象，好象它們是在一种失去知觉的状态中生活，时間对他們好象不起什么作用似的。如果我們再訪問一下处于这两州之間的那个地方，这种印象就会显得尤其深刻。因为我們在北卡罗利納会发现最现代化的工业、許多新办的大学，以及同北方的扬基一模一样的紧张忙碌而“飽满”的精神。他也会发现北卡罗利納不但有战后的精明能干的工业家，而且还是二十世紀的象佩季这样的政治家的出生地。

北卡罗利納人如此充满了旺盛的生命力，而他們的邻居却垂头丧气地生活在“不尽冬天”似的“牢騷”当中，究竟是怎么一回事呢？如果我們向过去搜索答案，我們会发现这个疑問一时更难解

答，因为到南北战争时为止，北卡罗利納的社会可以說是个不毛之地，而弗吉尼亚和南卡罗利納却是非常生气勃勃的。在美国成立以后的最初四十年当中，弗吉尼亚毫无疑問地是居于領导地位的一个州，在最初的五位总統里，有四个是弗吉尼亚人，此外还有約翰·马歇尔。費拉德尔非亚会議草拟的那张"废紙"本来是很不容易懂得的，它在美国人的生活里得以实现，马歇尔是起了很大作用的，他的功績超过了所有其他的人。如果說 1825 年以后的弗吉尼亚落后了，那么南卡罗利納在凱尔豪恩的領导下却居于領导的地位，最后終于在南北战争中使南方全部都遭到了毁灭的命运。在这許多年里，从沒有人提到过北卡罗利納。它的土壤貧瘠，又沒有海港。它的貧苦小农大部分都是在弗吉尼亚和南卡罗利納无法发迹的潜自入境的移民的子孙。这些人同弗吉尼亚的乡紳或南卡罗利納的棉花种植园主比起来，可以說是簡直无法相比的。

同它的两个邻州比較起来，北卡罗利納早期的失敗是很容易解释的；可是那两个州后来的失敗和北卡罗利納后来的成功又怎样解释呢？其原因是北卡罗利納象皮埃蒙特一样沒有那种光輝的历史可以作为崇拜的偶像；在南北战争中，它的损失較少，因为它根本沒有什么可以损失的家当；因此，正因为它的损失不大，所以它在恢复起来的时候，也就容易得多了。

老問題的新綫索

关于創造行为的报应問題的这些証据对于我們在这一部著作里已經注意过的一个现象，即所謂"新地方的刺激"现象，提供了一个新的綫索；因为这个现象在上面举出的那些例子里又出现了：加利利人、非犹太人同犹太人的比較，皮埃蒙特同米兰、威尼斯的比較，北卡罗利納同它的南北邻比較；还有，如果我們对于雅典也做

同样的研究，我們可以証明乃是亚加亚的希腊人而不是阿提卡的希腊人在公元前三世紀和二世紀差不多解决了把那些城邦結成为一个联盟的无法解决的难題，因为在当时的古代希腊世界的范圍扩大以后，在它的边緣上出现了一些暴发的巨大的强国，这个联盟曾为維护独立而进行抵抗，不幸沒有成功。我們現在知道开辟处女地的苦痛并不是造成新地方极大丰产的唯一原因。一块新地方之所以丰产有积极的原因，也有消极的原因，就是說它沒有那种不易根除的、也不再有什么作用的传統和往事象梦魔似的压在它的身上。

我們也可以看出另外一种现象——这就是少数創造者逐步退化成为少数統治者的趋势——的原因。在这部著作的前面部分，我們曾认为这个现象乃是社会衰落和解体的一个突出的迹象。这个少数創造者当然并不是事先命定要每况愈下的，創造者本人却是肯定地要被創造性的本能驅向这个方向。創造的才能在表现了它的本色以后，对于一个挑战来說，产生了胜利的应战，但是同时对于那个充分发揮了他的才能的个人来說，却又轉过来变成了一个可怕的挑战。

（4）創造行为的报应：对于人間一种組織的崇拜

古代希腊的城邦

为了研究对于这个制度——这个制度在它的一定范圍內取得了昭著的成就，但是它也象人类所有的創造行为一样，是寿命不长的——的偶像崇拜在古代希腊社会的衰落和解体过程中所起的作用，我們必須区别这个偶像在解决一个社会問題中起阻挠作用的两种不同情况。

在这两个問題中出现得比較早的一个，也是更为严重的一个，我們已經在前面談过，因此，现在可以簡单地一笔带过。这就是我們已經談到过的那个梭伦經济革命所需要的——也是其必然結果之一——某一种把古代希腊世界团結在一起的那种政治联盟形式。雅典人曾經打算完成这件事，但是他們失敗了，其結果，据我們的分析，使古代希腊社会衰落了。其所以失敗的原因，看起来很明显，就是因为一切有关城邦都跨不过城邦主权政治这一块絆脚石。但是在这个不可避免的中心問題还沒有得到解决的时候，却又出现了第二个問題，这个問題可以說是古代希腊的少数統治者自己找出来的麻煩，这个問題在公元前四世紀和三世紀交替之时，当古代希腊的历史从第二阶段进入到第三阶段之时，它就紧跟在第一个問題的后面出现了。

这一个变化的主要外部现象是古代希腊生活的物质界限突然扩大了。本来古代希腊的世界主要是个海上的世界，以地中海沿岸一带为其四限，但是现在它的界限却大为扩大了，从达达尼尔海峡到印度、从奥林匹斯山和亚平宁山脉到多瑙河和來因河。一个社会膨胀到了这么庞大的规模，可是却沒有解决在各个城邦之間如何維持法律和秩序的問題，这个时候，一个城邦就显得簡直是微不足道，完全不能再成为一种政治生活中的切合实际需要的单位了。这件事本身倒也不是一件什么不幸的事；相反地，把古代希腊的这种区域性的城邦制度趁此机会完全扔掉，也許正是一个天賜机緣。如果亚历山大能够多活一些时候，同芝諾和伊壁鳩魯結成联盟，我們說不定可以設想古代希腊人就会从城邦制度进步到世界性的大城市；如果能够那样，那么古代希腊社会的創造性的生活就可以再延长一段。但是亚历山大不幸早死，那个世界就只好由他的继承

人去摆布了。当时马其頓的軍閥們你爭我夺，势力不相上下，誰也制服不了誰，其結果亚历山大虽然开辟了一个新的时代，而区域性的城邦制度却原封不动地保留了下来。但是在古代希腊的新的物质界限中，区域性的主权单位只有在一种情况下可以保留。那就是主权的城邦制度必須让位給更高水平的新型国家。

这些新型国家本来也出现了，可是在罗马于公元前 220—168 年对它的一切敌人都进行了毁灭性的打击之后，这些国家的数目很快的减少为一。古代希腊社会錯过了自愿結成为一个联盟的良好时机，现在就不得不偏促于一个統一国家的范围之內。对于我們当前討論的問題最值得注意的是不論罗马人对于击敗过伯里克利的雅典的那个挑战的应战，还是其他方面对这件事所做的初步貢献，都是古代社会的某几个城邦的功劳，而这几个城邦都不是城邦制度的彻底的偶像崇拜者。

罗马这个国家的組織結构原則同这种偶像崇拜是相当不相容的；因为这种組織結构原則是一种“双重市民”制，它把市民对于国家的职責分为两类，一种是对于他自己出生的城邦的責任，还有一种是对于罗马所創建的更大的国家的責任。这是一种創造性的調和办法，这种办法只有在那些偶像崇拜还沒有死死地控制住全体市民的城邦里，才能够是从心理上可能做到的。

古代希腊世界的这种区域性的城邦制度問題同我們今天世界上的問題非常相似，这一点是无須多說的。但是有一点却必須說明。通过古代希腊历史的經驗，我想我們今天的西方世界应該有个解决問題的办法——只要它肯接受这个办法——解决这个問題的地方应該是在那些民族主权国家还沒有变成偶像的地方。在西欧的那些在历史上一向强調民族主权的国家里恐怕不可能出现这

种局面，因为在这些地方，每一种政治思想和感情都紧紧地同区域性的政权联系在一起，人們在这里认为这乃是他們的过去的光荣的象征。在这样一种厄庇墨修斯的心理环境中，我們的社会不可能期望产生那种必需的新型国际組織形式，期待它把那种区域性的主权国家控制在一种更高一級的法律約束之下，而不如此，恐怕就难逃一次毁灭性打击的劫运了。如果有朝一日眞能找到什么办法，我想它可能同我們今天在实驗室里所进行的那种政治性的試驗相类似，或是象英国的联邦这样的国家，它是由一个古老的欧洲国家再加上一批富有可塑性的海外新国家所創造的經驗；或是象苏联这样的国家，它是根据西方的革命理想組織起来的包括許多非欧洲人民的一个全新社会。我們发现苏联同塞琉西帝国很相似，不列顛帝国同罗马共和国很相似。在我們现代西方世界的边緣地区里，这些或类似这些的国家，是否最后会促成一个政治組織結构的出现，在为时还不太晚的时候就能够眞正补充加强我們在两次大战之間所建立的国际联盟失敗以后又一次建立起来的尙未长成的国际組織呢？我們还无法回答这个問题；但是我們可以說有这样一种信念，就是，如果这些开辟道路的人失敗了，那么最后成功的人也絕不会是那些思想僵硬了的民族主权国的偶像崇拜者。

东罗马帝国

由于把一种制度当偶像来崇拜而出现一个社会遇到灾难的典型事例是东正教社会对于罗马帝国的幽灵的愚蠢膜拜。罗马帝国是一个古老的制度，它已經完成了它的历史使命，作为古代希腊社会的統一国家形式，它可以說是已經寿終正寢了。

从表面上看，东罗马帝国好象是继承了君士坦丁在君士坦丁

堡所建立的正統，它一直不間断地继續存在了一千一百多年，到公元 1453 年奥托曼土耳其人攻占了这座皇城时才宣告結束——或至少是继續到 1204 年拉丁民族的十字軍在东征时攻占了君士坦丁堡，逼着东罗马帝国不得不暫时出走的时候。但是如果更符合事实情况一些，我們至少应該把两种完全不同性质的制度在时間上加以区别，在它們之間还隔着一个間歇时期。作为古代希腊的統一国家的原来那个罗马帝国，对于西方来說，不容置辯地是到黑暗时代就結束了：事实上是在四世紀和五世紀交替的时候，根据官方說法应該是在公元 476 年，因为在这一年最后的一个意大利傀儡皇帝被一个蛮族的軍事头目处理了，从此以后一直是这个軍事头目假借了君士坦丁堡皇帝的名义在发号施令。也許不大容易看得出来，可是事实上在东方的原来的那个罗马帝国在黑暗时代尙未結束的时候，也遭到了同样的命运。它的解体也許可以說是同查士丁尼的非常努力而結果却是慘敗的統治同时在公元 565 年結束的。从这个时候起，在东方出现了一个一百五十年的間歇时期，我們这样說并不意味着事实上在这个期間沒有一些号称是罗马皇帝的人們从君士坦丁堡进行統治或企图进行統治，但是从全局看来，这是一个解体和停滞的时代，旧社会的尸骸在这个期間被打扫出去了，继承者的基础在这个期間建立起来了，然而，在这时以后，在八世紀的前半期里，天才的叙利亚人利奥却把已經死了的罗马帝国的阴魂勾来了。在研究东正教历史的第一章时，我們不由感到这个叙利亚人利奥乃是个不幸非常成功的查理大帝；或者也可以反过来說，查理大帝是个幸而不成功的叙利亚人利奥。查理大帝的失敗为西方基督教会开辟了寬广的道路，也为西方的那些区域性的国家在中世紀沿着我們已經很熟悉的道路向前发展提供

了机会。而利奥的成功却过早地約束了东正教的社会体，在它还沒有长大的时候就用一个統一国家的形式把它限制住了。但是这个結果上的差别并不反映他們在目的上有什么不同，因为查理大帝和利奥都同样是一种属于凡間的过时了的制度的厄庇墨修斯式崇拜者。

我們对于东正教社会比西方社会在政治建設上的这种不幸的早熟的优越现象又該怎样解释呢？无疑地，一个重要的因素是穆斯林阿拉伯人同时对这两个基督教社会所施加的不同程度的压力。阿拉伯人在他們向那个遥远的西方进攻的时候，他們的目的是为了替古代叙利亚社会恢复北非和西班牙一带的殖民地。在他們越过了比利牛斯山脉向初生的西方社会的心脏地区展开攻击的时候，他們的进攻力量已經变成强弩之末；因此，在他們沿着地中海的南方和西方边緣狂奔了一陣之后，他們碰上了奥斯达拉西亚在图尔用盾牌联成的堅墙，他們碰了一下，已經沒有力量造成多大的损害。可是对于奥斯达拉西亚王朝来說，虽然它輕易地就取得了胜利，却已足以使它立刻身价百倍，奥斯达拉西亚正是凭借着公元 732 年在图尔取得了胜利，才变成了残余的西方基督教世界諸强国的領袖。如果說阿拉伯人的这种比較軟弱无力的攻击都已經足以引起加洛林王朝的强烈反应，那么这个力量对于东正教世界的远为强大得多的长期不断的进攻，当然更会促成东罗马帝国的堅强結构的出现了。

由于这一原因以及其他原因①，叙利亚人利奥和他的继承者

---

① 在汤因比先生的原著里，关于东罗马帝国的叙述特别詳尽，远远超过以前所有的历史著作。见原著第 4 卷，第 320—408 页。——节录者

們在西方完成了查理大帝或鄂图一世或亨利三世所从来沒有完成过的事业，他們还曾得到过教皇的贊許，至于后来的那些遭到教皇反对的皇帝們，那就更不用說了。东方的皇帝們在他們所属的疆界以內，把教会变成了国家的一个部门，把大主教变成了管理宗教事务的一个次官之类的官員，这样就恢复了由君士坦丁所建立、而由他的继承者一直到查士丁尼所維持的教会和国家之間的关系。这一个成就的影响有两个，一个是一般的，一个是特殊的。

一般的影响是这个成就阻止了向多样化和伸縮性发展的趋势，使东正教社会生活不再有可能进行試驗和創造；我們根据它的西方姊妹文明所表现的而为东正教所沒有的某些显而易见的成就，我們就可以了解它的为害之大了。我們不但在东正教的历史里找不到类似希尔德布兰德教皇一类的东西；我們甚至都看不见享有自治权利的大学和自治的城邦制度的踪影，至于說它們的传播，就更談不上了。

特殊的影响是这一个借尸还魂的帝国政府頑强地不肯容忍那些已經独立存在的“蛮族”国家，而事实上这个政府所代表的文明早就已經把这些地区包括在內了。这种政治上的不容忍态度，引起了十世紀的罗马-保加利亚战爭。东罗马虽然在表面上是这次战爭的胜利者，可是它所受到的創伤却是无法挽救的；我們已經在另一处提到过，正是这些战爭促使东正教社会走上了衰落的道路。

国王、議会和官僚制度

引起人們偶像崇拜的政治組織并不限于某一种形式的国家組織，城邦或帝国。对于一个国家的实权代表者——一个“神王”或一个掌握“全权”的国会——或是一个等級，或是一个阶級，或是国家賴以为生的某一种职业的技能或胆勇，都曾有过类似的崇拜和

类似的結果。

在古代埃及社会的"古王国"时期，把一个当作政治权力的化身人物来进行偶像崇拜的现象，乃是一个典型事例。在另外一方面，我們已經注意到古代埃及联合王国的国君們接受了或是强取了神圣的权力乃是对于一次更高使命的"伟大拒絕"，这是在古代埃及史里对于第二次挑战的一次慘敗，其結果造成早熟的古代埃及文明的衰落和夭折。一系列的偶像人物对于古代埃及生活来說乃是压得人們喘不过气的梦魔，那許多金字塔非常充分地說明了这个现象，古代埃及的人民被迫劳动来建造这許多金字塔，目的是为了使那些"建金字塔人"可以神秘地不朽。技术、資金和劳动力本来可以用在加强控制自然环境为全社会的利益服务，现在却錯誤地用在这种偶像崇拜的途径上来了。

对于一个政治权力的化身人物的偶像崇拜乃是一种誤入歧途的行径，这种事例在其他方面也数见不鮮。如果我們在西方近代历史里去寻找类似的事例，我們可以很容易地就发现賴神（太阳神）的法国皇太子通俗版本，这就是太阳王路易十四。这位西方的太阳王的凡尔賽宫殿重重地压在法国的土地上，就如基泽的金字塔压在埃及的土地上一样。"朕即国家"，很象是奇阿普斯口里的話，而"在我之后，才是洪水"，很象是佩辟二世口里的話。但是近代西方世界所提供的有关权力偶像崇拜的最有趣味的事例，也許现在还不能做出历史性的結論。

在威斯敏斯特的"議会之母"的崇拜里，偶像崇拜的对象不是一个人而是一个委員会。委員会乃是个最最无可救药的干燥无聊的事物，现在加上近代英国传統社会的固执的实际精神之后，总算是把議会偶像崇拜放在合理范圍之內了；一个英国人如果在1938

年探望一下世界情况的話，他也許可以說他所崇拜的政治偶像的确是頗有道理的。虔誠崇拜“議会之母”的国家，岂不是比那些崇拜其他神祇的国家情况好得多么？大陆上的“失踪的十族”有哪一个在狂热地崇拜了他們的“首相”、“元首”、“委員长”之后，曾得到过安定和富裕的生活呢？但是同时他却也不得不承认从这个島国上发展起来的古老的議会政府制度，最近在大陆上产生的一些后代却是一群不大健康的东西，完全无力替当代的英国以外的大多数人类带来政治上的希望，也完全沒有办法使他們抵御独裁制度这种政治瘟疫。

也許，眞正的原因是威斯敏斯特的那个議会的特点，本来是使它贏得每一个英国人的敬爱的眞正秘密，现在却成了把这种尊严的英国制度变为全世界人的政治万应灵药的絆脚石了。也許，根据我們已經談过的那一条法則——凡是在第一次挑战面前胜利地进行了应战的，到了第二次挑战出现时，反而变得无能为力——威斯敏斯特的議会在对付中世紀的局面时非常成功，在已經結束了的“近代”（或一度是近代的）时期也能够順利应变，而现在在我們今天所面对的近代后期里，却沒有办法再来一次創造性的反应，来应付这一次挑战了。

如果我們研究一下議会的組織形式，我們发现这个制度基本上是一种地方政府的代表会議制度。根据它的产生地点和时間，这个情况是极为自然的；因为中世紀西方世界的每一个王国，都是由一群村社組成的，其中点綴着一些小城鎮。在这样一种政治組織形式里，重要的組織形式是在社会和經济的目的之下結合起来的邻近地区；在这样組織起来的社会里，地理上的集体也就变成了政治組織的自然單位。但是議会代表制度的这种中世紀时期的基

础，却由于工业主义的出现而被摧毁了。在今天，地区性的联系关系不但在政治上，即使在其他方面，也早已失去重要意义；如果有人問我們今天的英国选民，誰是他的邻居，他也許会說是“我的鉄路工人伙計，或是我的矿工朋友，不管他住在哪里，是在天边还是在海角”。真正的选区已經不是地区性的，而变成行业性的了。但是选民的这种行业基础对于“議会之母”来說，在它的这个舒适的晚年，却是一个宪章上的“未知的領域”，同时它也不打算去发现它了。

对于这一切，当然，崇拜議会制度的二十世紀的那些英国人对这个問題的回答会是“通过实际試驗来解决”。从抽象的概念上，他也許会承认，一种十三世紀的代表制度对于二十世紀来說，的确是不合适的，但是他还是会指出来这种理論上的不协調，在实际工作上还是很好。他会說：“我們英国人对于我們所建立的組織形式是完全习惯了，在我們的国家和我国的人民当中，在任何情况之下，我們都会使它起作用的。那些外国人，当然……”然后他就聳聳肩头。

也許他对他自己的政治传統所保有的自信心还是有道理的，可是那些“不懂法律的二等人物”听起来却未免有些感到惊异了，因为他們的确曾把它当作万应灵药大量地吞下去过，然后在得了严重的消化不良症以后，又把它全吐出来了。但是，正由于同样的理由，英国也許就不可能第二次完成十七世紀的伟績，在一个新的时代需要那些新的政治組織制度的时候，不再可能担当創造者的責任了。在需要找一件新事物的时候，只有两种办法可以找到它，不是創造就是模仿；而模仿的行为也必須在有人进行了創造以后才有可能出现。在从我們今天开始的西方历史的第四阶段里，誰

是新的政治創造者呢？在目前我們还看不见有什么人有資格担任这个候选人；但是我們却可以相当有把握的說，这个新的政治創造者絕不会是一位“議会之母”的崇拜者。

对于制度崇拜这个問題，我們最后还可以研究一下对于等級、阶級和行业崇拜的問題；关于这个問題我們已經接触过一些。在我們研究停滞的文明的时候，我們接触过两个这类的文明——斯巴达文明和奥斯曼文明——这些文明的基础事实上是建筑在一种偶像集体或是一种神化了的“利維坦”的等級上面。如果說对于某一等級的偶像崇拜的錯誤可以使一个文明停滞发展，那么它也就可以造成它的衰落；如果我們用这样一种看法来重新检查古代埃及社会的衰落原因，我們就会发现在“古王国”时期的埃及农民的身上，并不仅仅压着所謂“神”王这一种梦魘。他們还要負担由“文官”組成的官僚机构的重担。

事实的眞象是神化的国王一定要依靠一大群受有教育的文官。沒有这些人，他是沒有办法在他的宝座上装腔作势的。因此，古代埃及的文官乃是站在王座幕后的实力人物，而事实上有时候，他們还站到了幕前来。他們这些人是不可缺少的人物，他們自己也都知道；因此他們就利用了这种地位“充分在人們身上加重令人痛苦的負担”，而古代埃及的这些立法的人們絕不肯为减輕这些負担做“任何微小的工作”。在古代埃及历史的每一个时期里，古代埃及的官僚机构都充分发揮了这方面的光荣传統，使文官自己享有不同于劳动者的豁免特权。这件事在《杜亚夫的教諭》里有大胆的暴露：这个作品是在古代埃及的混乱时期里完成的，但是我們今天所见到的几种版本却是在一千年以后的“新王国”时期，由学童們抄下来的作业练习。在这篇教諭里，有一个人名叫杜亚夫，他是

开箒的儿子，现在又来教訓他自己的儿子佩辟。这时他送佩辟乘船到“官府”去，好让他到經院里去和行政长官們的子弟在一起学习。这位富有雄心的父亲对于他的那个一心向上爬的儿子說了这样一段精彩的話:

“我见过挨揍的人，挨揍的人：你一定要专心讀书。我见过在强迫劳役以后被释放了的人：你要注意，沒有比讀书更高的事。……所有使用斧凿的工匠都远远赶不上钻研书本的人。……石匠想尽办法找工作，什么硬石头都不管。石头雕完了，他的手臂也毁了，他的力气全用完了。……还有在田地上工作的人，他的計算永远存在……；他也是精疲力竭，无法形容。……工场里的織工，比什么女人的命运都更悲惨。他的肚子紧紧贴在大腿上，連气都喘不过来。……我再告訴你，打鱼的人又怎样。他不是在河上生活，成天同鳄鱼打交道嗎？……你听我說，随便做什么工作都要听人使唤，除了当官，当官的人是使唤人的。……”

在远东社会里，也有一种同古代埃及的文官組織相同的官僚制度，这种制度也是从前一个朝代继承下来的。这些官僚都是孔子的信徒，他們把手指甲养得长长的就足以証明他們为了减輕劳苦人民的苦难是誰也不肯动一个手指头的，他們就是会摇笔杆，他們也象古代埃及的同行一样执拗，想尽办法占据着这种騎在别人头上的地位。甚至西方文化的冲击都沒有动摇过他們。虽然旧式的科举已經废除了，但是这些官僚們还是可以用一张芝加哥大学的或伦敦政治經济学院的文凭在农民面前作威作福。

在古代埃及的历史过程里，長期受苦的人們因为国王逐漸增加了人道主义的傾向而减輕的苦难——虽然已經来得太晚了——却又被不断增加的阶級方面的負担而抵消了。好象官僚机构的負担还不够重似的，他們在“新王国”时期又套上了一面僧侶阶級的

枷。这是一个强大有力的泛埃及性的組織形式，它的組織人是图特摩斯三世(約公元前 1490—1436 年)，組織地点是底比斯，它的头目是大僧侶阿蒙·賴。从此以后，古代埃及的官僚們又有了一个婆罗门似的欺压人民的伙伴；从这个时候起，这匹压断了背的古代埃及老马便馱着他們蹣跚而行，一直到后来又来了一个神气的卫士，变成了三騎士，在文官和法利賽人的后面，又加了一个后座。

古代埃及社会在它的全部存在期間，本来象东正教社会的发展时期一样，完全沒有沾上軍事恶行，但是这时却由于碰上了喜克索人而被逼走上了軍事的道路——正如东罗马帝国由于碰上了保加利亚被逼上軍事道路一样。古代埃及的第十八王朝的帝王們把喜克索人赶出了古代埃及的国境之后还不滿足，就从自卫轉到进攻，到亚洲去占領一大片土地来建立埃及帝国。这一种不負責任的冒险行为开始的时候很容易，可是想抽身却不那么容易了；及至时机不利于埃及的时候，第十九王朝的帝王們才发现不得不动員垂危的古代埃及整个社会的全部力量，最后才勉强保持了埃及的完整局面。到了第二十王朝，在米諾斯后期的民族大迁移里，欧洲的、亚洲的和非洲的許多蛮族合力来侵，这时候，这个年老多病的骨头架子用尽了全身最后一点力量才把它們抵挡回去。然后，当它倒在地上动也不动的时候，原来的文官和僧侶还象从前一样騎在别人的头上，一点也沒有受伤。这时利比亚人的孙子安閑地走了出来，好象是古代埃及世界里的一員福将似的，参加了他們的行列，而这些人的祖先在当年埃及最后一次拚命的时候，却被打退过。这一个軍人阶层乃是十一世紀的利比亚雇佣兵的后代，他們控制了古代埃及社会足有一千年之久，他們在战场上的敌人面前，同土耳其近卫兵或斯巴达的軍队比起来那是差得远了，可是对于

他的农民来說，这个分量无疑还是相当重的。

（5）創造行为的报应：对于人間的一种技能的崇拜

鱼、爬虫和哺乳动物

如果我們现在来进一步研究技能崇拜的問題，我們可以先談一些我們已經談过的事例，在那些事例中恶果是极为严重的。在奥托曼和斯巴达社会制度里，牧放人群的牧羊技能或是狩猎人群的狩猎技能是同进行这类活动的社会制度并列为崇拜对象的。然后，当我們从由于人的挑战所造成的停滞的文明轉而注意到由于物质自然的挑战成为停滞的原因时，我們发现对于一种技能的偶像崇拜乃是他們的全部悲剧所在。游牧民族和爱斯基摩人正是由于他們把全部精力集中地投入了牧畜和狩猎活动，因此才陷入了停滞不前的境地。他們的单一性的活动早已注定了他們必須重过兽类生活的命运，因为单一活动自然就否定了人类活动的多样性；因此，如果我們现在把这个星球上的在人类出现以前的历史回顾一下，我們就会遇到同样的这样一条法则。

有一位现代西方学者曾經对人类和非人类的活动范围做过比較研究，关于这条法则，他是这样說的：

“生命最初出现在海洋里。它在这里达到了非常活跃的程度。鱼的形态非常成功（例如鯊鱼），一直到今天都沒有什么改变。然而上升进化的道路，方向并不在这里。英季博士談到进化問題的那句名言大概是永远正确的：‘最大的失败莫过于成功’。一个生物如果完全适应它的环境，一个动物如果把它的全部能力和精力都集中使用在眼前的某一件事，它就不可能再有力量去对付任何突然发生的变化。一年一年、一代一代地过去了，它的生活变得非常經济合用，因为它的全部力量都正好

满足当时的习惯需要。到了后来，它可以掌握生存所必需的一切条件，再也用不着什么有意識的努力，也不感到有什么不合适的行动。在特定的环境下，它可以战胜所有的对手；但是，同样地，如果环境改变了，它就只好絕种了。看起来，那么大量物种的絕种，大概就是由于应付原有环境的能力太成功了。可是气候环境变了。它們已經在适应原来环境时，把全部精力用尽了。它們象那些沒有预见的女人一样，等到新的环境出现时，一点油都沒有留下。它們受了逼，沒有办法适应，結果只有消灭。”②

这位作者在同一本书里，也充分討論了鱼在到陆地上生活以前的海洋生活的情况，在那种自然界的生活环境里，鱼的非常彻底的技术胜利造成了致命的后果：

“当生命现象还仅限于海洋里而鱼类还在发展的时候，鱼的形态发展了一根脊椎，因此就代表了当时最高級的动物——脊椎动物。从脊椎向两側发展，为了协助头的作用，就长出了扇形的触須，其結果变成了鱼的前鰭。在鯊鱼的身上——差不多所有的鱼都是这样——这一对触須逐漸向专门的方向发展，不再是触須，而变成了一对划桨：这是这个动物在捕食的时候，使它向前冲刺的一对非常有效的工具。反应迅速就能得到一切，而慢吞吞的就什么也得不到；这些工具现在不再是試探性的、考察性的、搜索性的了；而变成了在海水里行动越来越迅速的工具，而且只限于这一个用途。看起来在前鱼类和前脊椎动物时期的生物一定是生活在温暖的淺水里，大概是一直和泥床发生接触，就象今天的魴鱼那样，一直是靠着它的触須同泥床保持着接触一样。但是，等到迅速而突发的行动变成了最重要的行动以后，专业分工现象就迫使鱼类

② 赫尔德：«文明的来源»(Heard, Gerald: The Source of Civilization)，第66—67頁。

游到深水中去，不再在塘底以及其他一切固体的环境保持接触。……水……变成了它們的唯一环境。这一种变化表示它們受新环境刺激的能力，大大地受到了限制。……

"因此，代表动物的下一个发展阶段的那一个类型的鱼一定不是一种采取把鱼鰭专业化了的生物。因为，第一点，它一定是一种一直同泥床保持着接触的生物，因为只有这样，它才比那种不再接触固体环境的鱼，受有更多种不同的刺激。而第二点，为了同样的理由，这种生物一定是同泥床保持着接触的生物，而它們的前肢，也正因为如此，才不能专业化，不能变成完全为了划水使用的专门工具，才保留着一种具有一般的'效率不高'的試探性的性質。这样一种生物的骨胳曾經被人发现过——这个生物的前肢不是前鰭而頗有点象一对拙笨的手；看起来，从浅水到泥滩的变化正是通过这一对肢体完成的，它們离开了深海，爬上了陆地，从此两栖动物出现了。"①

迟鈍的两栖动物在它們和动作敏捷而果断的鱼类竞賽中取得了胜利，这种竞賽后来又出現了許多次，只是每一次的竞賽双方的陣容不同罢了。例如在下一个阶段出现的竞賽里，处于鱼的地位的乃是两栖类的后代，庞大的爬虫类动物，而代替了上一个阶段中的两栖类动物的，却落在哺乳类动物的原始祖先身上，这些哺乳动物可以說是蘊藏了最初的人类的精神。原始的哺乳动物都是些軟弱无能的生物，它們出乎意外地继承了这个地球，因为更早阶段的那个創造主，规模巨大的爬虫类任凭这份产业荒蕪了；而那些中生代的爬虫类动物——象爱斯基摩人和游牧民族一样——虽然是胜利者，但却因为陷入了分工过細的死巷，而把胜利付諸东流了。

① 赫尔德：«文明的来源» (Heard, Gerald: The Source of Civilization)，第 67—69 页。

"爬虫类动物的突然絕灭，毫无疑問地，乃是在人类出现以前的这个地球的全部历史中最为惊人的一次变革。其原因也許是同一个漫长的气候常温时期的結束有关，也許是因为出现了一个新的較为寒冷的时期，冬天更冷一些，夏天短而热。中生代的生物，无論动物和植物都一样，都适宜于在温暖的气候中生存，对于寒冷很少有抵抗能力。而在另一方面，新出现的这种生物的最大有利条件，便是能够抵御不同气候的变化。……

"关于哺乳动物同爬虫动物竞爭，最后把它驅逐消灭的經过……可以說是一点証据都沒有。……有一些属于中生代后期的小顎骨曾被发现过，但是完全是哺乳类动物的遺物。沒有任何痕迹，任何一片骨胳化石能以証明这些中生代的哺乳动物无論在哪一方面都足以同恐龙相抗衡。……它們看起来，全是一些象老鼠一样大小的毫不出众的小动物。"①

威尔斯先生所提出来的理論，到这里为止，看起来是可以被一般人所接受的。爬虫类被哺乳类所代替，是因为这些躯体庞大的怪物沒有能力适应新的环境。但是，在爬虫类遇到的那些灾难里，究竟有些什么原因反而使哺乳类能够生存下来呢？关于这样一个非常有趣的問題，我們上面引用的这两位作者却有了不同的看法。根据威尔斯先生的說法，最初的哺乳类动物之所以能够生存，是因为他們身上有毛，因此他們能够抵御寒冷。如果眞是应該这样說，那么我們就应該认为在某些环境下，毛是一种比鳞更为有效的护身器。然而赫尔德先生却认为拯救了哺乳动物的性命的并不是物质的原因，而是心理的原因，而这种心理上的防卫之所以有力，是

① 威尔斯：«世界史綱» (Wells, H. G.: The Outline of History)，第22—24頁。

因为它的精神在实质上是处于一种毫无防护的状态：事实上，我們在这里談論人类出现以前的历史时，我們就发现了那种所謂升华现象的发展规律。

“在哺乳动物出现以前，庞大的爬虫动物已經发展到了无可挽救的衰頹的境地。……它們本来是一些小小的、灵活的、富有生命力的生物。結果它們却变得躯体庞大，笨重不堪。……它們的脑子小到不能再小。……它們的头只能发揮望远鏡、呼吸孔道和鉗子的作用。

“这时，当爬虫类的命运由于躯体逐漸庞大而僵化的时候……已經出现了一种新的生物，准备超越当时生命的界限，开始充滿精力和自觉性的新阶段。最足以清晰地說明生命现象的原則的，莫过于感觉灵敏度和知觉能力的发展；它的特点是暴露，而不是掩盖；是一无所有，而不是无所不能；是躯体很小，而不是庞大无伦。哺乳类的最早祖先……是象老鼠一样大小的东西。在当时的那个由庞大的怪物所主宰的世界里，未来却是属于一种专门提防其他动物、专门躲避其他动物的一种生物。在它身上沒有披着厚甲，只有一层皮毛。它沒有什么专用器官，它只是又有了那一对敏感而能摸索前进的前肢，而且无疑地，还在脸上和头上长了一堆毛——触須——使它一直不停地感受到刺激。耳朵和眼睛有了高度的发展。它的血液变成热的了，这样它就可以在寒冷当中不断地有感觉，而爬虫类却时常是处于无知觉状态。……这种状况說明它的知觉能力是大为发展了。外来的不断的刺激得到了多种多样的反应，因为这种生物在以前从未出现过，它不但能解决一項問題，而且能解决許多問題，因为其中沒有一項是可以解决所有問題的。”①

如果說我們的祖先眞是这一副模样，那么我們可以同意說这

---

① 赫尔德：«文明的来源»(Heard, Gerald: The Source of Civilization)，第71—72页。

是一个很不坏的祖宗，恐怕我們在今天还有些地方赶不上他們呢。

工业的报应

在一百年前，英国不但在名义上，而且在实际上，乃是"全世界的工厂"。今天它乃是世界上几家竞爭激烈的工厂之一，而且从很长的时期以前起，它的股份已經越来越小了。"英国是不是完蛋了？"这个主題曾經引使人們写了許多文章，而且得出过許多結論。也許，把一切因素都計算在內，我們今天的情况可能比过去七十年都要好一些，虽然这个題目可以充分引起悲观的推測，也可以引起象勃特勒所說的那一种专好挑剔的預言家的預言。① 然而，如果我們要挑选一个最大缺点的話，我想一定会集中指責我們的工业巨头的保守主义思想，他們只知道崇拜那些使他們的祖宗发財致富的早已过了时的工业技术。

美国的事例也許是更有教育意义的，因为不那么一般化。誰也不能否认在十九世紀中叶，美国人在他們的工业发明的品种和精巧方面，以及在企业的实际生活中充分运用这些发明方面，超过了所有其他各国的人民。我們一談到这些"扬基头脑"，就会想到縫級机、打字机、制皮鞋机器和麦考密克收割机。但是至少有一項，美国人却比英国人大为落后，而他們的这种落后现象显得特别突出，因为这一項乃是美国人在十九世紀初首先发明的：这就是汽船。美国的"輪桨汽船"在他們当时的急速扩展的共和国国土里是一件非常重大的发明，因为在北美洲的非常丰富的內河航綫上，这是一件极为重要的交通工具。大概正是因为他們在这方面有了成就，他們才在后来的远洋航綫上落后于英国的更为高明的螺旋推

① "对于一个国家来說除了它的預言家以外都可以給它带来荣誉"。

进机。因为美国人在这方面也犯了崇拜一种技术而不知前进的毛病。

战爭的报应

在軍事历史方面，也出现过类似生物界的那种在小小的披着軟毛的哺乳动物同躯体庞大而披着重甲的爬虫之間的竞爭现象。这就是大卫同歌利亚的决斗。

在歌利亚向以色列人的軍队挑战送命的那一天以前，他取得了多次的胜利，他的长枪象一根大梁，枪头就有六百“歇克”① 鉄那样重，他全身上下都披着甲胄还拿着盾牌，象装在一个鉄桶里似的，他坚决相信随便什么武器也不能伤他一根毫毛，因此他絕沒有想到还要换一副什么别的盔甲；他非常相信，只要穿着这一身东西，他就是天下无敌的。他非常相信如果有任何一个以色列人敢于走出来接受他的挑战，那一定是一个象他一样全身披挂的长枪手，而任何一个穿着这一套盔甲的人，都一定不是他的对手。歌利亚的思想就这样僵化在这两个想法上。因此当歌利亚看见大卫什么披挂都沒有、除了一根木头棍子什么武器也沒有就跑上陣来的时候，他不但沒有惊訝的感觉，反而觉得受了污辱。他大叫道：“我是条狗么，你敢拿根棍子来对付我？”歌利亚一点也沒有想到这个小伙子的无礼行为原来是一种計算得非常巧妙的作战方法；他不知道大卫象他自己一样聪明，因为大卫早已經算好了，如果他象歌利亚穿上一样的盔甲，他絕对不是歌利亚的对手，因此虽然扫罗坚决要他滿身披挂，他还是拒不接受。歌利亚也沒有注意到弹弓的事，他一点也沒有考虑到在这个牧童的口袋里会有多大的巧妙。如此

① 古巴比伦的衡量单位。——譯者

这般，这个倒楣的非利士的三躺龙就大步昂然地走向前去送了命。

但是根据历史上的实际情况，米諾斯后期民族大迁移里的突出个人的甲兵——迦特的歌利亚或是特洛伊的赫克托耳——并沒有輸給大卫的飞石子或非洛克底特士的劲弓，而是輸給了密尔米多涅斯的方陣，这是一片由无数甲兵組成的盾牌相連并肩前进的利維坦。① 虽然每一个方陣都象是一个全身披挂的赫克托耳或歌利亚，可是在精神上它却大不同于荷马的甲兵；因为方陣的精髓是在于它的軍事紀律，有了紀律就可以把一大群乌合之众变成有組織的整体，其作用可以十倍于同等数目的同样全副武装的个人行动的英勇人物。

我們已經在《伊里亚特》里初窺端倪的这一种新战术，肯定地可以說是到了斯巴达的方陣时已經正式登上了历史舞台，这种方式按着泰尔丢斯詩歌的节奏列队前进，在第二次斯巴达-美塞尼亚战爭时取得了胜利，但是在社会意义上却是慘敗的。这次胜利并沒有結束它的全部历史。斯巴达的方陣在把它的敌人全部逐出了战场以后，就停下来"休息"了，其結果在公元前第四世紀的时候，它遭到了可耻的失敗：首先是敗于一大群雅典的輕甲兵——这是一大批大卫，使斯巴达的歌利亚方陣毫无办法对付——然后又敗于底比斯人所发明的纵队新战术。然而到了公元前338年，雅典人的战术和底比斯人的战术又因为落后而失敗了，因为这时他們遇到了马其頓人的一种作战組織形式，在这种組織里既包括了彼此非常不同的狙击手和方陣兵士，又包括着战斗力非常强的重騎兵，而这些又巧妙地組織在一起。

① 《伊里亚特》(Iliad)，第16篇，第2章，第211—217行。

亚历山大之征服阿契美尼德帝国，充分証明了马其頓式作战方式的新生力量，在一百七十年的过程里，这种马其頓式的方陣都是战场上的最具有权威的形式——从喀罗尼亚战役开始，这一战結束了希腊城邦的由市民組成的民兵队的发展过程，到皮德那战役为止，这一战又使马其頓的方陣倒在罗马的兵团面前。在马其頓的軍事历史中出现这样一种变化非常的“角色換演”的原因看来是对于一种并不可靠的技术产生了盲目崇拜的結果。当马其頓人高踞无敌的宝座（除了在古代希腊世界的西部边緣上的一小片地方而外）进行“休息”的时候，罗马人却在根据他們过去同汉尼拔进行生死搏斗的教訓所获得的經驗，进行战争艺术上的革命工作。

罗马的兵团所以能够战胜马其頓的方陣，是因为他們把輕步兵同方陣的配合向前发展了一大步。事实上，罗马人发明了一种新的作战組織形式和一种新的武装，使任何一个兵士或任何一个作战单位，既能变成輕步兵又能变成甲兵，同时也可以在遭遇到敌人的时候，迅速地采取这一种战术或那一种战术。

罗马在皮德那战役中使用过的这种有高度效能的战术，才不过二三十年的历史；因为在古代希腊世界的这一片意大利地方，在不久以前的坎尼战爭（公元前 214 年）的战场上，还出现过前马其頓式的方陣組織。罗马的重步兵在那一次以古老的斯巴达方陣形式走上战场，其結果被汉尼拔的西班牙和高卢人的重騎兵从后面包抄上来，又被他的非洲重步兵从两側砍杀得象用菜刀切菜一样。本来罗马的高級指揮已經遇到过一次这样的灾难——在特拉西米諾湖畔遭到了慘敗——但是他們决心逃避試驗而一心一意貪图苟安（这是他們的最大誤算）。罗马人在坎尼遭到了从来沒有过的慘

以后，他們終于下决心坚决地改进他們的步兵战术，这样一来，

他們一下子就变成了古代希腊世界中最有战斗力的軍队。接着就出现了札瑪、启諾斯凱帕拉耶和皮德那的胜利，然后又出现了罗马人对蛮族和罗马人对罗马人的一系列战爭，罗马的兵团在一系列的伟大头目領导之下，从马略到愷撒，发揮了在弹药火器发明以前的步兵所能达到的最大战斗力。然而，就在兵团的战术达到了完美程度的时候，它开始又遭遇到第一次敗績。这一次它的对手是两个騎马的武士，他們使用着完全不同的战术，他們最后終于把罗马的兵团逐出了战场。在公元前 53 年，騎马的射手在卡萊地方战胜了罗马兵团。五年以前在法藤罗地方曾經发生过一次双方都使用兵团战术的大战，在这一个典型的战爭里，罗马的步兵战术大概是达到了最高峰。卡萊的恶兆到了四百多年之后，終于在公元 378 年在亚德里雅那堡得到証实，軟甲兵——全身披着鎖子甲的騎兵，手里拿着长枪——把兵团最后結果了。当时有一个历史学家名叫阿米阿奴·马尔开里，他同时又是个軍官，关于这一次战役他証实說罗马的死亡人数占了参战人数的三分之二，他說，自从坎尼之战以来，罗马从沒有遭遇到这样的軍事上的慘敗。

在这两次战役之間的六百年間，罗马人至少有四百年之久是在"休息"。他們虽然在卡萊受过警告，而且又在公元 260 年有瓦列里亚努斯之敗、在公元 363 年有朱里安之敗（这次是敗在波斯的哥特式軟甲兵的手里），可是他們还是难逃公元 378 年的瓦林斯之死及其兵团的劫运。

狄奥多西大帝在遭到了亚德里雅那堡慘敗之后反而雇佣了这些蛮族的騎兵，用他們来填补他們在罗马的行列中所砍杀出来的巨大缺額；虽然到了后来帝国政府为了这种目光短浅的政策不得不付出重大代价，坐視这些雇佣来的蛮族部队把它的西陲諸省瓜

分为許多蛮族的“继承国家”，但是由本地人組成的新軍毕竟还是因为他們采取了蛮族部队的武装或騎马办法，才在最后的危急时刻，防止了东陲諸省也模仿西陲各省的榜样。这种重装备的騎枪手的軍制存在了一千多年，而其地域分布之广尤为引人注目。他們的形象到处可见：远在公元一世紀的克里米亚坟墓里的壁画上就有他們的肖像；薩桑王在三、四、五、六世紀时在法尔斯地方的峭壁上也刻出了他們的雕像；远东唐代（公元 618—907 年）的泥制騎士肖像也是这个模样；在十一世紀的贝叶挂毡上織出了落后的英吉利步兵失敗在征服者諾曼底人威廉騎士手里，也是同样的形象。

軟甲兵的武装形式誠然是寿命既长而分布的地面又广，但是它的分布虽广，情况却并不很佳妙。关于这个情况，有一段目击者的描述：

“在希吉勒历 656 年（公元 1258 年）发生的那一次大劫难的时候，次官大人到‘和平之城’（巴格达）的西门外去迎战韃靼人，那时我正在軍队里。我們是在巴錫尔河地方见面的，那是杜耶勒的一个附属国；当时从我們的軍陣里走上去应战的是一个全副武装的英勇騎士，騎着一匹阿拉伯駿马，他是准备做一个对一个的决斗的，他昂然跨在马上好象和马粘在了一起，象一座山似地坚定。可是从蒙古人那边出来的騎士却騎着一匹象驴子一样大的小马，手里拿的一只象紡錘似的枪，身上不但沒有盔甲，甚至衣裳都不穿，所以凡是看见他的人都忍不住呵呵大笑起来。但是在一天的战斗还沒有結束之前，他們就已經取得了胜利，他們把我們打得落花流水。这乃是万恶之源，从此以后，我們遭受到了一切的灾难。”①

① 布朗：《波斯文学史》（Browne, E. G.: A Literary History of Persia, Vol. ii, p. 462, quoting Falakad-Din Muhammad b. Aydimir as quoted by Ibn-at-Tiqtaqā in Kitāb-al-Fakhri.），第 2 卷，第 462 页。

如此看来，在古代叙利亚历史的初期有关歌利亚和大卫作战的传說，到了二千三百年以后的末期，重又出现了；虽然这一次的巨人和侏儒都騎在马背上，但是結果却是一样的。

这些战胜了伊拉克的軟甲兵、洗劫了巴格达和把阿拔斯哈里发活活餓死的所向无敌的韃靼哈薩克人，乃是一种属于持久不变的游牧民族类型的輕装騎射手，他們在八、九世紀之交第一次出现在历史舞台上，由于他們在吉美里和西徐冲破了一个缺口而突入西南亚洲，因此使得人人为之談虎色变。但是如果說在韃靼人从欧亚草原突入的早期，騎马的大卫打敗了騎马的歌利亚，那么这个故事的継續发展部分也完全符合于历史发展的規律。那个被大卫的弹弓打敗的全身披甲的步行英雄人物，到后来并沒有被大卫超过，而是被一大群由歌利亚組成的有訓练的方陣所代替了。旭烈兀可汗的蒙古輕騎兵在巴格达城下战胜了阿拔斯哈里发的騎士，后来却一再敗于埃及的奴隶禁卫軍的領主。拿装备来說，这些奴隶禁卫軍比他們的那些慘敗于巴格达城外的穆斯林騎士同乡一点也不高明，但是在战术方面，他們却采用了一种严格紀律的办法，其結果使他們不但战胜了蒙古的射手，而且还战胜了法兰克人的十字軍。圣路易的騎士們在曼苏拉战敗十年之后，蒙古人也在这些人手里遭到了第一次敗績。

到了十三世紀的末期，奴隶禁卫軍在战胜了法国人和蒙古人以后就树立了他們的这一片天地里的所向无敌的軍事优势，就象皮德那战役以后的罗马兵团一样。奴隶禁卫軍在这种显赫但是使人麻痹的地位上，也象兵团一样，“休息”了；可以說是一种历史的巧合吧，他們的“休息”时間也同兵团的一样长，然后毫无防备地就遭到了一个旧仇的袭击，这次他們却采用了一种新战术。在皮德

那之役和亚德里雅那堡战争之間，相距五百四十六年；在奴隶禁卫軍战胜圣路易和他們失敗于拿破仑手下之間的时間距离是五百四十八年。在这五个半世紀里，步兵又恢复了他們的旧日威风。在这个期間的第一个一百年还不到的时間里，英国的长弓使一群步行的大卫設法在克雷西战敗了一大群騎马的歌利亚，其結果使他們发展了两件事，一件是促成了火药武器的发明，一件是从土耳其近卫兵学来了一套建立軍事紀律的制度。

至于說奴隶禁卫軍的下场，他們敗在拿破仑手下以后十三年又遭到穆罕默德·阿里的歼灭性的打击，他們这时撤退到了上尼罗河，把他們的装备和技术都交給了一个苏丹的伊斯兰教救主哈里发手下的装甲騎兵，而这些部队却在1898年在奥姆德曼倒在英国步兵的火力之下。

打敗奴隶禁卫軍的法国軍队已經同西方最早从土耳其近卫兵学来的那种模样显然有所不同。这是法国的大批征募的新产品，由于它成功地消化了一些东西，因此它最后就超过了腓特烈大帝所創造的那个規模虽小而在訓练上却非常出色的新型西方軍队。但是拿破仑的新軍在耶拿打敗了普魯士的旧軍队这一件事，却刺激了普魯士的几个軍事和政治上的天才采取在新的人数上再加上旧的紀律訓练的办法，反过来打敗法国人。其結果在1813年已經初露端倪，到了1870年便完全眞相大白了。但是到了下一个回合时，普魯士的作战机器由于它采取了一种空前未有的大規模的包围形式，結果使德国和它的同盟国全遭失敗。1870年的方法到了1918年失敗在陣地战和經济封鎖的新办法手里；到了1945年，更証明了在1914—1918年战争中取得胜利的战术原来并不是这一根不断伸长的鎖鏈的最后一环。每一环都是一个发明、胜利、松懈

和失败的循环；由于有了这样一个三千年軍事历史的先例可援，从歌利亚和大卫的遭遇战到利用机械化的軟甲兵和轰炸准确的空軍突破马奇諾防綫和西綫长城，我們当然有理由預言只要人类还是冥頑不化地坚持发展战爭的艺术，我們这个題目就还会不断地出现新的单調的重复。

(6) 軍事行为的自杀性

过度，粗暴的行为，灾难（Κόρος, Ὕβρις, Ἄτη）

“坐下来休息”是在創造行为的报应之下的消极牺牲的办法。这个問題談完了，现在就該討論一下积极的歧途了，关于这方面有三个希腊字 κόρος, ὕβρις, ἄτη。这几个字有主观的也有客观的意义。客观地說，κόρος 的含意是“过度”，ὕβρις 的含意是“粗暴的行为”，而 ἄτη 的含意是“灾难”。① 如果根据主观解释，κόρος 可以說是由于胜利而变得驕横的心理状态；ὕβρις 是继之而来的在心理和道义上的失去平衡的状态；而 ἄτη 是指的那种盲目的不可控制的頑固的冲动，把一个失去了平衡的灵魂驅使去完成不可能完成的事。如果我們可以根据现存的几部杰作来做出判断的話，我們可以說公元五世紀的那些雅典悲剧的最常见的主題就是这样一部分为三幕的积极的心理灾祸。埃斯庫罗斯的《阿伽门农》里的阿伽门农就是这个內容，在他的《波斯人》里的薛西斯也是这样；索福克

① “过度”和“粗暴的行为”之間的关系，有一位希伯来的詩人說得很好。他說：“耶书伦长肥了，就粗暴了”（《申命記》，第32章，第15节）。他粗暴了（ὕβρις）是因为他长肥了（κόρος），后面的詩句說明他的下场就是灾难（ἄτη）。这首詩里的耶书伦就是以色列，他在耶罗波安二世的盛世抛弃了耶和华。还不到五十年就发生了“十族”灭亡的投降故事。

勒斯的«埃阿斯»里的埃阿斯，他的«俄狄浦斯王»里的俄狄浦斯和他的«安提戈涅»里的克瑞翁故事也是这样；在欧里庇得斯的«酒神的伴侣»里的彭透斯故事也是如此。这里引用一段柏拉图的話，

> "如果一个人犯了破坏比例法則的罪，使一个太小的去負担一个太大的体积——船太小而帆太大，身体太小而食太多，心灵太小而权力太大——其結果一定是全部破坏。在爆发了粗暴的行为之后，食过量的身体一定会冲向疾病，而当权的庸碌之輩一定会冲向永远伴随粗暴的行为以俱来的不义之行。"①

为了說明以消极的态度和以积极的态度得到毁灭的区别，我們可以先从軍事領域里的过度—粗暴的行为—灾难談論起，我們在前面刚刚結束了这方面的"坐下来休息"的討論。

这两种形式都可以用歌利亚的行为来加以說明。一方面，我們已經指出来他如何死抱住一度曾經是无敌的个人的甲兵的战术而遭遇到劫运，他对于大卫所行将对他采取的更为高明的新战术毫无預见性，也不采取什么預防措施。同时我們也可以說，如果他的毫无革新的战术能够有点类似的消极的心理状态的話，他也許还可以免于死在大卫的手下。但是不幸的是，这个歌利亚光荣战士的战术保守主义却沒有这样的温和政策；他反而自寻煩恼地主动去进行挑战；他的行为象征着一种既好战而又无充分准备的軍事冒险主义。这样一个軍事家可以說是在一个以武力解决一切糾紛的社会——或违反社会的——制度里，当他用武力貫徹要求的时候，他是过于相信他自己的自卫能力了。当对他有利的形势出现时，他就更加相信武力是万能的了。然而到了第二个阶段的时

① 柏拉图：«法律篇»(Plato: Laws, 691 c)。

候，他忽然发现在他所特别感到兴趣的领域里，他的主观理論不能实现；因为这一次該輪到他失敗在一个更为强大的对手手下了。他面对了一个他从来沒有想到过的道理："凡动刀劍的，必死于刀劍之下"。

利用了古代叙利亚民間传說中的决斗作为一段开场白以后，我們再来举历史中的几个其他具体事例为証。

亚述

亚述的軍事力量在公元前 614—610 年所遭到的毀灭乃是历史上出现过的最彻底的一次毀灭。在这一次毀灭中不仅包括亚述的战爭机器，而且还包括亚述的国家組織和亚述人民的絕灭。这一个已經存在了两千多年而且在二百五十多年間在西南亚洲越来越占有統治势力的社会，差不多一下子就全部毀灭了。在二百一十年以后，当小居魯士的一万名希腊雇佣兵从庫納薩战场溯底格里斯河谷而上到黑海岸边的时候，他們相继地經过了迦拉和尼尼微的故址，使他大感惊异的倒并不是城堡的巨大规模和它們分布的地区之广，而是人类的如此巨大的工程竟然是一片渺无人烟的荒凉景象了。这些规模巨大的残垣敗垒度过了如許岁月，充分說明了当年建筑这些城堡的人們的惊人力量，当时在这支希腊的远征軍里曾有人以生动的文学笔法叙述了他的所见所聞。但是使人感到更大惊訝的却是当我們今天閱讀色諾芬的文章时，——由于近代考古学者的发现，我們今天已經知道了古代亚述的遭遇——我們发现色諾芬对于这些城堡废墟的过去历史竟然是毫无所知。虽然在色諾芬从这条大路上走过以前两百多年的时候，这些城堡的主人曾經統治过西南亚洲的全部地区，从耶路撒冷到亚拉腊，从埃兰到呂底亚，而且使那里的所有的人都談虎色变，而他竟然对这些城

堡的真实历史一无所知，甚至連亚述这个名字都从来沒有听到过。

乍看起来，亚述的遭遇好象是很难理解的；因为它的那些軍事行为很难說是象马其頓人、罗马人和奴隶禁卫軍那样，是在“坐下来休息”的。在那一些軍事机构走向毁灭的时候，它們都是处于无可救药的衰老和腐朽地步。而亚述的战争机器却是在不断的修理調整、不断更新、不断加强力量，一直到它毁灭时为止。自从公元前十四世紀的軍事天才們，在亚述开始在西南亚洲領先的前夜，首創了雛型的甲兵战术时起，一直到公元前七世紀，亚述毁灭的前夜，发明了雛型的軟甲騎射手为止的七百年間，他們的战爭技术一直是在不断地发展的。他們一直是以精力飽滿的創造性不断地寻求改进的办法（后来的亚述人的民族特征正是以善于改进作战的技艺见长），那些宮殿里原有的浅浮雕可以說是不可动摇的証明。在这些浮雕里記录了亚述人在他們历史的最后三百年中的每一个阶段里的軍事装备和技巧的詳細演变过程，那些形象可以說是旣准确又詳尽而生动。我們在这里发现他們不停地試驗和改进甲胄披挂、战车式样、攻击机械以及适合各种不同兵种使用的不同武器。旣然如此，那么亚述的毁灭又是什么原因呢？

第一点，亚述的軍事領袖們由于他們掌握了强大的作战工具就采取了一种不停进攻的政策，其結果到了他們第四次，也是最后一次，采取軍事行动的时候，他們的黷武行为大大超越了他們的前人所达到的界限。亚述由于它的雄厚兵力，一直自以为是有一种使命要扩充巴比伦世界的边界，它一方面对付扎格罗斯和托罗斯山脉一带的高山蛮族，一方面还要对付古代叙利亚文明社会里的阿拉米人拓边者。在它同它們的前三次軍事交鋒里，它还只不过是在这两条战綫先采取守势，以后才采取攻势，而在采取攻势的时

候也还不太过份，也不同时向其他方面分散兵力。虽然如此，在公元前九世紀的中間那五十年的第三次交鋒时，也还是在叙利亚促成了几个叙利亚国家的暂时联盟，其結果迫使亚述人不得不在公元前853年在卡尔卡尔停止前进，而在亚美尼亚，由于乌拉尔图王国的建立，又遇到了更为可怕的挫折。虽然已經有了这些警告，提格拉·帕拉薩三世（公元前746—727年），当他开始最后一次也是规模最大一次的进攻时，还是任性的包藏政治上的野心，而志在夺取更大的軍事目标，結果使他碰上了三个新对手——巴比伦、埃兰和埃及——它們每一个都几乎象亚述有同样强大的軍事力量。

提格拉·帕拉薩占領了叙利亚境内的全部小王国，其結果就为他的后代留下了同埃及发生不断冲突的祸根；因为埃及絕不能容忍亚述的势力扩大到它的边界上，因此它的处境就非挫敗或击潰亚述帝国締造者的丰功伟业不可，否则就得听凭亚述进行更大的冒險行为，把埃及本土也加以吞并。提格拉·帕拉薩在公元前734年的大胆占領非利士之举，从战略上看，可以說是一个杰作，因为在这一战之后，撒瑪利亚就不得不在733年暂时屈服，而大马士革也在732年陷落。但是其結果却引起了薩尔恭在720年和辛那赫里布在700年同埃及人的冲突，这些沒有取得决定性結果的战役最后导致了阿薩尔哈东在675年、674年和671年三次战爭中战敗了埃及并且占領了埃及。从这些事件上可以看出来，在亚述的兵力很强大的时候，它可以打敗埃及的軍队并且占領埃及的土地，甚至一次又一次，但是它却无法征服埃及。阿薩尔哈东本人便是在669年再一次出征埃及的时候，死在征途上的；亚述巴尼拔虽然在667年制服了埃及的叛变，但是他却还是需要在663年再一次去征服埃及。到了这个时候，亚述政府应該已經懂得它在埃及

是已經碰上了难題，因此当普薩米提克在658—651年起而驅逐亚述的駐軍时，亚述巴尼拔也就只好裝聋作哑了。亚述国王采取这种态度无疑是很明智的；但是这种明智却也說明了在五次埃及战役以后，亚述的精力也消耗得差不多了。除此而外，失去了埃及以后不久就連叙利亚也失去了。

提格拉·帕拉薩干涉巴比伦王国的最后結果，証明比他在叙利亚的盲动政策更为严重，因为这一次在引起了一系列的因果連鎖反应之后，直接造成了公元前614—610年的大灾难。

在亚述对巴比伦王国采取軍事侵略行为的最初几个阶段，它在政治上好象还是比較溫和的。战胜的一方在这时候还不采取直接吞并的办法，而采取利用当地人充当傀儡的办法建立一些保护国。只是到了公元前694—689年的大规模的迦勒底人反抗之后，辛那赫里布才派了他的儿子和继承人阿薩尔哈东去充当亚述总督，从此結束了巴比伦王国的独立。但是亚述的溫和政策并沒有获得安撫迦勒底人的作用，而只是刺激他們对于亚述人的挑战采取日益增强的报复行为。迦勒底人在亚述人的軍事行动的槌打之下，首先整理了他們內部的混乱情况，接着又取得了邻国埃兰的同盟。接着就到了下一个阶段，亚述放弃了他們的政治上的溫和政策，在689年洗劫了巴比伦，这一行为的結果正好同亚述人的期望相反。亚述人的这一种恐怖行为在那些古老的城市居民和闖进来的迦勒底游牧人民当中普遍引起了白热化的仇恨，使这些人忘記了他們彼此之間的宿怨，而結合成为一个新的巴比伦国家，他們旣不肯忘却又不肯饒恕，不把他們的压迫者打倒就絕不罢休。

但是差不多有一世紀之久却沒有发生那个不可避免的灾难，因为亚述的軍事机器采取了一些頗著成效的日益有力的措施。例

如在公元前639年，埃兰遭到了一次毁灭性的打击，結果使它的本来被东邻波斯高地人占領的荒瘠土地，变成了一块跳板地带，使得阿契美尼德人在一百年以后从这里一跃而为西南亚洲全部的主人。然而在亚述巴尼拔死于公元前626年之后，巴比伦王国立刻就在那波勃来薩的率領之下再次叛变，他这一次的盟国已經不是埃兰，而是一个更为强大的新国家米提亚；过了十六年以后，整个的亚述就从地图上消失了。

当我們今天回顾这一百五十年的不断战爭的历史时候，从公元前745年的提格拉·帕拉薩登上王位开始，到巴比伦的尼布甲尼撒在公元前605年在卡赫美士打敗法老尼科为止，其間的重要历史里程碑乍看下来好象都是亚述的不断胜利，不断的歼灭一个又一个的国家和社会——把城市烧成灰烬，把全部的居民俘虏去当奴隶：732年的大马士革，722年的撒瑪利亚，714年的穆沙希尔，689年的巴比伦，677年的西頓，671年的孟斐斯，663年的底比斯，639年左右的苏薩。凡是在亚述势力所及的范围之内，除了推罗和耶路撒冷以外，到了612年洗劫尼尼微的时候，可以說沒有一个国家的首都是幸免的。亚述加在它的邻国身上的破坏和痛苦可以說是无法計算的；但是正象是一个鞭打学生的学究所常說的那样——"打你好比打在我自己身上"——这簡直是这些亚述軍事領袖們的最正确的写照，他們用一种好战到不知羞耻的口气叙述他們自己的故事。其結果，所有遭到亚述破坏的国家都恢复了生命力，而且有几个还有了伟大的发展前途。只有尼尼微死了，再沒有复活。

这种不同命运的对比的原因是不难找到的。因为在亚述的軍事胜利外表底下，它却是在进行慢性的自杀。对于上面所說的这

一段时期，我們有充分的証据知道亚述的内部历史完全是政治动蕩、經济破产、文化衰落和人口分散的历史。在亚述历史的最后一百五十年当中，阿拉米語的勢力日益扩大，而亚述地方的阿卡得語却日益縮小，这充分說明了在亚述的軍事力量达到全盛时期的时候，那些被亚述武力所征服的俘虏却在不声不响地动搖着亚述人的基础。612 年在尼尼微負隅頑抗的至死不屈的战士事实上早已是一具“全身披挂的死尸”了，他所以还不倒下来只是因为他的全身披挂把他撑在那里，早已經撑得連气都透不过来了。当米堤亚人和巴比伦人冲到这个僵硬而吓人的人物面前，把他从那个残破的城头踉踉蹌蹌地打到城下的护城壕里的时候，他們一点也沒有想到他們的对手早已經不是一个活人了。他們还以为这勇敢的一击还是个什么决定性的最后一击呢。

亚述的毁灭是很有典型意义的。“全身披挂的死尸”的形象不禁令人想到公元前 371 年留克特拉战场上的斯巴达方陣和公元1683年維也納城前战壕里的土耳其近卫兵的形象。凡是不顾一切地急于毁灭他的邻邦的好战分子，其結果必然是他自己的意想不到的毁灭。这件事很自然地就令人想起了加洛林王朝和帖木儿帝国的下场，他們把帝国建筑在他們的撒克逊和波斯邻邦的痛苦上，其結果只能使斯堪的納維亚的和乌兹别克的冒险家坐享其成。这些帝国締造者在不到一个世代的时間内就变得瘫痪无力，而那些坐享其成的人們却落得撿尽便宜。亚述的故事令人想起另一种自杀形式，那就是这些軍事冒险家——不管他們是蛮族还是具有較高的文化水平——的自杀行为：只要他們冲进了并且打乱了一个已經为其人民和土地建立了巩固的和平生活的統一国家或强大的帝国，其結果都将落得这样的下场。战胜的人們粗暴地撕毁了那

件帝国的外衣，使它历来所保护的千万人民袒露在黑暗的恐怖和死亡的阴影之下，但是这个阴影却把胜利者和牺牲者无情地一视同仁地都吞沒了。由于战利品异常丰富，其結果这一大片被掠夺的土地的新主人們，象克肯尼猫一样，弄得互相残杀、士气涣散、道德敗坏，反而沒有一个人留下来收拾残局了。

我們可以举马其頓人为例。当他們洗劫了阿契美尼德帝国，不自量力地一直向印度推进以后，从公元前323年亚历山大死去时起到公元前281年里西马卡斯在庫魯佩地姆潰敗时为止的四十二年間，他們以同等凶残的手段进行自相残杀。其后一千年又出现了几乎同样的事例，这一次是原始穆斯林阿拉伯人干的，他們在十二年間可以說是重复了——因此也可以說是拆毀了——马其頓人的伟績。他們占領了西南亚洲的全部罗马的和薩桑王朝的領土，这一块土地的面积大体上同亚历山大在十一年征战中所占有的相等。在阿拉伯人这一次十二年間所进行的胜利掠夺行为之后，紧接着就出现了二十四年的自相残杀。战胜的人們又一次在他們的內部以刀兵相见，其結果，建立一个統一的古代叙利亚国家的光荣和利益便落在貪得无厌的倭马亚王朝和乘机而入的阿拔斯王朝头上，而完成了閃电式的征伐伟业为胜利鋪平了道路的先知們的伙伴和后裔，却一无所得。亚述的軍事主义式的另一次自杀行为，乃是那些在罗马帝国垂死时期占領了它的荒废了的地区的蛮族，关于这一件事，在前面已經談到过了。

如果我們把亚述当作一个更大的社会集体的成員之一，即把它放在整个的古代巴比伦社会的背景上来观察它，那么我們就可以从亚述的軍事主义里发现另一种类型的軍事錯誤行为。因为亚述在这个社会里乃是属于一个边防地区，它的特殊作用不但是保

护它自己，而且还要保护它自己只占一个成員的那个社会整体，使它不受来自北方和东方的以搶劫为生的高地人的騷扰，不受来自南方和西方的古代叙利亚社会的侵略。如果从这个观点来认識一个边区地方，那么就可以說它的作用是为了保护全体成員，因为如果边区地方能够成功地抵抗外来的压力，內部地区就可以解除这方面的压力，而从事对付来自其他方面的挑战，因而取得其他方面的成就。如果这个边区地方的人們使用他們对付外侮的武器轉过来对付他們本社会內部的成員的話，这种分工自然就被破坏了。接踵而来的自然是一场內战。所以当提格拉·帕拉薩三世在公元前745年操起了他的亚述武器轉过来对付巴比伦王国的时候，其最后結果的严重性就显而易见了。如果一个边区地方犯了侵犯內部地区的錯誤，这个行为的本身对于整个社会来說就是毁灭性的，而对这边区来說，更是自杀性的。他的这个行为就好象是举刃自杀一样；也可以說是象一个鋸树枝的人那样，把他自己坐在上面的树枝鋸断了，他自己摔了下来，而树干本身却还是好好的。

查理大帝

公元754年奥斯达拉西亚的法兰克人对于他們的軍事独裁者丕平提出了极为强烈的抗議，反对他所做出来的錯誤决定，反对他接受斯蒂芬教皇的召喚以武力去对待他們的兄弟伦巴第人。这种忧虑的預感可以說是出自本能的。教皇所以在这个时候特别看重阿尔卑斯山北的这个强国，而且还在749年为丕平加冕，承认他在事实上已經取得的威权，用这些手段来激厉他的野心，是因为奥斯达拉西亚在丕平的这个时期在两条战綫上显出了作用：一条是对付来因河对岸的异教的撒克逊人，一条是对付伊比利亚半島上的穆斯林阿拉伯征服者，他們这时正在企图越过比利牛斯山脉。754

年，奥斯达拉西亚人受教皇邀請放弃了他們正在經營的正当事业，而轉过身来摧毁伦巴第人，因为他們挡住了教皇发展他的政治野心的道路。对于这件事，奥斯达拉西亚的行伍所表现的忧虑，到后来事实証明是比他們的首領更有远见的；因为丕平在不顾他手下所有人等的反对意见之后，就把自己的命运从此同意大利在軍事上和政治上緊密地联系在一起了。在他于755—756年远征意大利以后，查理大帝就不能不在773—774年再一次出征，而这一次却使他所刚刚开始的征服薩克森的伟业不得不落个悲惨的下场。从此以后，在三十年間，他在薩克森所进行的慘淡經营被意大利进犯的危机前后阻挠了四次之多，每一次的时間长短虽然各有不同，但是他却每一次都不能不亲自到场。这些方向相反的南征北战使查理大帝的人民不胜其負担，一直发展到把奥斯达拉西亚的脊背压断为止。

帖木儿

帖木儿也采取了同样的方式压断了他自己的嬀水中游东北地区的脊背。他毫无目的地到处征战，远征伊朗、伊拉克、印度、安那托利亚和叙利亚，其結果使他耗尽了嬀水中游东北地区的小小的財力資源，而他却本来应該利用这些資源来維护他的欧亚游牧民族的和平生活的。嬀水中游东北地区本来是定居的古代伊朗社会的一个边区，用以对付欧亚游牧民族世界的。在帖木儿当政的最初十九年(1362—1380年)，他老老实实地执行他的边区保护官的职責。他起初只不过采取防御行为，而后才对察合台游牧民族采取进攻行为，其結果他从术赤的附属游牧民族手里解放了嬀水下游的花剌子模綠洲而扩大了他自己的領土。当他在公元1380年完成了这一个伟业以后，在他的面前就摆出了一个更大的目标，这个

目标可非同小可，原来是要继承成吉思汗的草原大帝国的伟业；因为在帖木儿在世的时候，游牧民族正在沿着沙漠和耕地之間的一条长长的地区到处后退，而在这一片欧亚地区的历史上，下面的一章便是有許多重新积聚了力量的定居的人們爭先恐后地夺取成吉思汗的产业。在这一次竞賽中，摩尔达維亚人和立陶宛人因为太远了，无法参加；莫斯科人离不开他們的森林，中国人离不开他們的耕地；只有哥薩克人和嬀水中游东北地区的人有条件参加竞賽，他們一方面旣习惯了草原生活，一方面又沒有破坏他們自己的定居生活方式，而在他們两者之間，嬀水中游东北地区的人获胜的机会看起来是更多一些。他不但更为强大，而且也距离草原的中心地区更近一些，同时他又是先到场的。除此以外，他作为逊奈的代表，他就在草原那一面的定居的穆斯林社会中得到了大力的支持。

对于这样一个好机会，帖木儿好象欣賞了一下，而且好象要下决心抓住这个时机，但是在他采取了几个大胆而漂亮的步驟之后，他忽然做了一个一百八十度的大轉弯，而把他的刀鋒指向古代伊朗世界的內部，在他的一生的最后二十四年內，他在这一块地方进行了一系列的毫无收获而又破坏性极大的战爭。他的胜利的规模之大和他的自杀結果之慘都是令人惊心动魄的。

帖木儿的愚蠢行为乃是軍事自杀行为的一个最典型的事例。他的帝国不但沒有比他的生命更多活一天，而且还連一点积极的作用都沒有产生。甚至它的唯一可以覚察的后果也都是全盘消极的。帖木儿把他面前的任何障碍都一扫而空，以便于沒头沒脑地扑向毁灭，其結果他的帝国主义只不过在西南亚洲制造了一片政治上和社会上的眞空；这一片眞空終于引起奥斯曼人同沙伐維王

朝的冲突，最后为那个已經气息奄奄的古代伊朗社会送了終。

古代伊朗社会放弃游牧世界传統的行为首先表现在宗教信仰方面。在帖木儿这一代以前的四百年間，伊斯兰教一直在欧亚草原四周定居的游牧民族中不断地扩大势力，无論它在哪一个方向从沙漠冲向耕地，它都能吸引大量的游牧人民。从十四世紀的情况来看，好象任何力量都无法避免使伊斯兰教变成欧亚全部地区的宗教。但是在帖木儿的一生事业告終的时候，伊斯兰教在欧亚地区的发展却完全停止了，到了二百年以后，蒙古人和額魯特人却皈依了大乘佛教的喇嘛教了。这个宗教本来是那个早已絕迹了的古代印度文明的化石化了的遺迹，而现在却突然取得了这样惊人的胜利，这也足以說明在帖木儿死去以后的二百年間，伊斯兰教的威望在欧亚游牧民族的心中，究竟已經低落到了一种什么程度。

在政治方面，帖木儿所首先主张而以后又出卖了的古代伊朗文化也同样地一敗涂地。最后完成从政治上馴化欧亚草原游牧民族这一伟业的乃是俄罗斯人和中国人的定居社会。游牧民族的历史一幕又一幕单調地重复着，一直到了十七世紀中叶，当莫斯科大公的哥薩克部队和中国的满族統治者沿着草原的北部边緣从不同的方向向前推进的时候，最后的結果就初步在望了。他們在黑龙江上游一带的成吉思汗的古老牧场附近进行了第一次接触。到了一百年以后，他們終于完成了瓜分欧亚草原的工作。

如果帖木儿在公元1381年沒有放弃征服欧亚草原的念头，沒有去征服伊朗的話，那么在今天嫣水中游东北地区同俄罗斯的关系也許会恰好相反。这也許是个奇怪的想法。但是假如成为事实的話，說不定今天的俄罗斯会发现它自己是包括在差不多相等于现在苏联面积的一个帝国內，只不过是重心会有很大的不同——

这会是一个伊朗人的大帝国，不是由莫斯科統治着撒马尔罕而是由撒马尔罕統治着莫斯科。这一种設想看起来是很沒有根据的，因为五百五十年的历史发展事实是会非常不同的，但是如果我們对于西欧的历史提出一种假設来，那么也就会出现一个同样不同的情景，例如假設查理大帝的兵力虽然不那么大、不那么具有毁灭性，可是如果他也能象帖木儿对伊朗那样，造成同样的灾难的話。如果眞的是这样，我們就会发现奥斯达拉西亚在黑暗的十世紀被马扎尔人所湮沒，紐斯特里亚被北欧海盜所占領，而加洛林王朝的核心地带都要处于蛮族的統治之下，一直到了十四世紀才会有奥斯曼人插足进来；把西方基督教社会的这些边緣地区交由外来的民族統治。

但是帖木儿所进行的最大破坏却是对他自己。他的确赢得了不朽的名声，但是他所付出的代价却是在后代人的心目当中沒有人还知道他做过什么好事。无論在基督教社会还是在伊斯兰教地区，有什么人記得帖木儿这个名字曾經一度代表过抵抗野蛮势力的文明力量嗎？在他自己的祖国里，有什么僧俗人等曾記得他率領过他們的祖先为了争取独立，进行过足足十九年的艰苦战爭，而最后好不容易才取得胜利嗎？对于絕大多数的人来說，如果他們还知道帖木儿这个名字的話，他們只知道他是个貪得无饜、嗜杀成性的軍閥，他在二十四年当中，象亚述的最后五个国王在一百二十年当中一样，制造了无数次的恐怖暴行。我們只会想起这样一个怪物，他在公元1381年把伊斯伐拉因夷为平地；1383年在薩布扎瓦尔用两千名俘虏做成一个活坟堆，然后把他們用砖头砌起来；同样在这一年，在疾里用五千个人头砌成一座高塔；在1386年，把他从路里捉来的俘虏活活地从山岩頂上扔下来摔死；1387年在伊斯

法罕杀了七万人，然后又用他們的头顱砌成一座高塔；1398年在德里屠杀了十万俘虏；在1400年，当錫瓦斯的基督徒守兵四千人投降以后，把他們全部活埋；在1400年和1401年，他在叙利亚用人头造了二十座高塔。对于那些只知道帖木儿的这些事迹的人們来說，帖木儿可以說是同草原上的专门吃人的魔鬼完全一样了——是一个成吉斯汗、是一个阿提拉或类似的怪物——而事实上他却在他的一生的大半时間和他的壮年时間一直是在同这种魔鬼进行神圣战爭的。这一个嗜杀成性的专门残害同类的狂人的一心一意的想法，是想在人們的想象当中炫耀他的軍事力量，因而就肆意加以滥用。英国詩人马洛在他的詩篇里，通过了他的帖木儿之口把这一点做了非常传神的描写：

战爭的大神见了我連忙让座，
为的是請我做这全世界的大将軍；
朱庇特大神，见了我全身披挂，就吓得滿脸发白，
唯恐我的一声令下，就夺取了他的宝座。
无論我走到了哪里，命运女神和死神妖怪
都为了向我的宝刀表示敬意
而来往匆忙地奔走，弄得滿身大汗……
数不尽的阴魂靜坐在冥河河岸
等候着察龙的摆渡小舟回程，
在地獄和乐园里都充滿了我从无数的
战场上搜罗来的生人的鬼魂，
把我的英名从地獄传送到了天堂。①

① 马洛：«帖木儿大帝» (Marlowe, Christopher· Tamburlaine the Great, II. 2232—8, 2245—9)。

边境守备官变成了流寇

在我們分析帖木儿、查理大帝和亚述的最后几个国王的生平事业时，我們发现在这三种情况当中有一个共同的现象。当一个社会的軍事力量在它抵御外侮的时候在它的边区人民当中有所发展时，如果它离开了它的正当使用途径，离开了面对它的边界以外的无人地带而轉到内地来，以这些边区的居住在内地的兄弟作为战争对象时，这时就会发生一次恶性的变化。好几个类似这样的社会罪恶很快就出现在我們的心头。

我們想到了墨西亚，它本来是英格兰抵御威尔士人入侵的一个边区，它因这一任务而磨鋭了它的武器，但是它现在却使用了这个武器来对付罗马帝国在不列顛的其他"继承国家"；还想到了英格兰的金雀花王朝，它在百年战争当中企图征服它的姊妹国家法兰西，而不去从事它的正业——多占領一些凯尔特边区来扩大它們的共同国土拉丁基督教世界；还想到西西里的諾曼底王罗哲尔，它派兵到意大利去扩充領土，而不在地中海沿岸的东正教社会或伊斯兰教地区扩充它的西方基督教社会的祖业。同样地，米諾斯文明在欧洲大陆上的迈錫尼哨兵們虽然由于他們抵抗了大陆上的蛮族而获得了力量，却把这种力量誤用在他們自己的祖国克里特的土地上制造分裂。

在古代埃及世界里，对于第一瀑布下游的尼罗河地区所进行的有名的南征，由于他們忠实地执行了他們的阻挡上游的努比亚蛮族的任务，他們的力量才得到了鍛炼，但是他們却轉过身来对付内部的居民，通过使用武力的手段建立了一个两王冠的联合王国。这一个行动的执行者以一种非常坦率的自鳴得意的心情描写了这一次的軍事行为。在迄今为止所发现的有关埃及古代文明的一件

最古老的文物里，有清楚的記載。納尔美尔的泥版記录了上埃及軍事独裁者征服下埃及以后的凱旋經过。这一位胜利的国王得意洋洋的，簡直象超人一样，在他的前面是一大队高視闊步的旗手，再前面则是列成双行的都已經被斬了首級的敌人尸体，而在下面則把他繪成一头公牛的形象，他脚踩着一个倒在地上的敌人，击毁了一座坚固城堡的高墙。文字的記載据信为俘虏十二万人，牛四十万头，各种羊一百四十二万二千只。

从这一件古老埃及的粗糙的艺术品来看，我們可以看出来从納尔美尔的时代开始的不知重演了多少遍的軍事行为的悲剧。在这个悲剧里的最悲慘的一幕大概是雅典，它本来是“全希腊的解放者”，其結果却变成了一座“暴君的城市”。雅典所犯的这个錯誤不但为全希腊，而且也为雅典本身，带来了永远无法挽回的雅典-伯罗奔尼撒战爭的灾难。这个战场正好說明了我們在这一章里所說明的过度—粗暴的行为—灾难这个恶性循环，因为軍事技巧和勇力都是鋒利的工具，只要使用不当就会伤害它的主人自己。凡是在軍事行为上是这样的，在其他危险性較少的方面也是如此，虽然在那些方面的过度—粗暴的行为—灾难的爆炸性不象軍事那样大。不論人类的力量或它的活动范围是怎样，我們都可以做这样的假設，因为任何一种力量都有其发生作用的特定范围，如果使用到了另外一个范围里去，它就一定会产生另外一种不协調的效果，并不是由于别的原因，而只是因为任何智力上的或道德上的差錯都会造成一定的灾难。我們现在必須从这里把这个問題再轉移到一个非軍事的背景里去考查它的因果关系了。

（7）胜利的陶醉

罗马教廷

出现过度—粗暴的行为—灾难悲剧的另一种比較普遍的形式是胜利的陶醉—不論斗爭的过程是战爭还是精神力量的冲突。这两种戏剧性的矛盾都出现在罗马的历史里：从公元前二世紀共和国衰落时起的軍事胜利的陶醉和公元十三世紀教皇制度衰落时起的精神胜利的陶醉。但是，由于我們已經在另一处談論过了罗马共和国的衰落問題，因此我們在这里只談第二个問題。我們在这里所談的西方最伟大的組織形式罗马教廷的历史开始于公元1046年12月20日，亨利三世在这一天主持了苏特里宗教会議的开幕式；它的历史以公元1870年9月20日告終，爱麦虞限王的軍队在这一天占領了罗马。

教皇的基督教国家是人类組織中最为典型的形式。由于它們的基本特征如此不同，因此如果使用其他社会的組織形式来同它并列比較的話，其結果必然是沒有什么好处的。最好的比較办法倒是采用反面的事例，愷撒式教皇的統治乃是它的反面，因为它乃是这种組織的社会反动力量和精神上的反抗；这种比較办法，比任何其他办法都更能說明希尔德布兰德成就的性质。

当托斯卡納人希尔德布兰德在十一世紀四十年代在罗马定居下来的时候，他发現这个地方乃是东罗马帝国的一个荒凉而偏远的边疆城市，这个地方乃是拜占庭社会的一个退化了的旁枝。处于帝国晚期的这些罗马人在軍事上是懦弱无能的，在社会上是动蕩不安的，在財政和精神上是完全破产的。他們沒有能力对付他們的邻居伦巴第人；他們无論在国內还是在海外，都把教皇的产业

丧失淨尽；如果他們想設法提高寺院的生活水平，就必須远到阿尔卑斯山以北的克呂尼去請求支援和指示。恢复教皇势力的最初几个措施乃是不任命罗马人而改采任命阿尔卑斯山以北人士的办法。希尔德布兰德和他的继承人就在这样一个被所有的人都瞧不起的远处异域的罗马創造了西方基督教社会的杰出組織。他們在人类的心灵里为教皇的罗马所建立的帝国远远超过了安东尼的帝国功勛，这个帝国単从物质条件来說，就包括了来因河和多瑙河岸以外的大片西欧地区，在这一片地方，奥古斯都和马可·奥勒留的远征部队都沒有到过。

教皇的这些胜利有一部分是由于他們在扩大其疆土的基督教国家的宪法；因为这是一部能够取得人們信任的宪法，而不是引起敌意的宪法。它的基础建立在教会的中央集权和一致性以及政治上的多样性和继承性的結合上；由于在这种宪法的基本原則里，精神的力量比世俗的力量具有最根本的优越性，因此这种結合就突出了統一性的特点而又不損害巳經成熟了的西方社会的自由和富有伸縮性的种种因素，而这些因素乃是生长所不可缺少的。甚至在十二世紀的那些教皇保有世俗和教会权益的許多中央意大利地区里，教皇們都鼓励它們向城邦自治的方向发展。在十二世紀和十三世紀交替期間，当这种城邦自治运动正在意大利汹涌发展，当教皇的权力正在西方基督教社会里处于高潮的时候，一个威尔士詩人写道"……眞是怪事，教皇的指責在罗马一点力量都沒有，而在別处却能使国王們发抖"。① 坎布伦西斯觉得他在这里揭发了一

① 曼：«中世紀教皇的生平»(Mann, the Right Rev. Monsignor H. K.: The Lives of the Popes in the Middle Ages)，第11卷，第72页。

个动人的比喻。但是在这个时期，西方基督教世界里的大部分国王和城邦之所以一点不迟疑地就接受了教皇管辖的眞正理由，却是因为在这个时候他們还不怀疑教皇会侵犯他們的世俗权力。

在教皇的教政处于全盛时期时，在这种远离开世俗和領土野心的超然的政治家风度里，还含有一种由拜占庭王朝留給罗马教皇的精力飽滿而又富于进取精神的行政管理天才。这一种天才在东正教社会里被用来复活罗马帝国的阴魂，其結果，反而使这一个异常沉重的組織压垮了一个已經成长了的东正教社会，而現在这个基督教国家的罗马建筑工程师却为了另一个更好的目的发揮了他們的管理才能，他們設計了一个新方案，在一个更为寬广的基础上建筑了一座重量較輕的建筑物。由教皇組成的这一张蛛网的細絲把中世紀的西方基督教世界絲毫不带勉强地結成一个統一体，对于个体和整体都同样有利。只有到了后来，当这些柔絲在利害冲突的折磨里硬化了以后，才变成鉄鏈，重重地压在各地国君和人民的头上，其結果他們不顾一切地打破这个枷鎖，他們只要求自己获得解放，而絲毫不考虑他們的行为却破坏了教皇所建立并且辛勤保存下来的教会的統一性。

当然，在教皇的这件創造性的工作里，最基本的創造性的生命力并不是他們的行政管理能力，也不是因为他們沒有領土野心；教皇之所以有創造性是因为他們在一个社会已經成长到了成熟时期、有了更高生活水平和規模更大的生长要求的时候，他們毫不迟疑和毫无保留地提供了領导、表現和組織的能力。他們为这些要求提供了形式和名义，因此就把那些本来是属于分散的少数人的或孤立的个别人的白日梦变成了大家共同的欲望，而且使他們堅决相信为了实现这些要求是值得全力以赴的，因此当人們听到了

教皇們的說教，宣传說教廷的命运完全是掌握在他們的手里，他們立刻就如醉如痴地爬起来。教皇所发起的运动之所以取得了基督教国家的胜利，是因为他們还清洗了教士們道德上的两种罪恶，荒淫和貪污；除此而外，他們还使教会脫离了世俗君主的横加干涉并且使东方基督教徒和宗教圣地逃脫了信仰伊斯兰教的土耳其人的魔掌。但是希尔德布兰德教皇的工作还不止此；因为即使在最严重的时候，領导这些“圣战”的伟大教皇們也始終不忘記保留一些余力进行和平的工作，在这方面才是教会的最精采的和最有創造力量的活动：如創立大学、組織新的寺院生活制度和托鉢僧团。

希尔德布兰德教会的衰落是象它的兴起一样突如其来的；因为促使它上升到頂点的那些优点，在它下墜到渊底的时候，好象都变成了它們自己的反面事物。这一个为了爭取精神上的自由而一直同物质势力作战的圣洁的机构，现在也沾染上了它所坚决反对的罪恶。曾經一度領导过反对买卖教职行为的教廷，现在却亲自要求教士們拿錢出来买卖罗马的教会职位，而本来罗马却禁止教士們同任何地方政权干这种事的。罗马教廷本来是代表着道义上和知識上的进步力量的，现在却变成了精神上的頑固保守力量。教会的主权本身现在受到当地下級的世俗力量——他們是一些新兴区域性国家的国君——的种种限制，教皇本来設計了一套財政和行政上的管理制度，为的是使他們自己的实力得到最大的好处，而现在大部分却落在这些国君的手里了。最后，教皇本来是教皇王国的国君，现在却不得不滿足于一种可怜的統治地位，仅能統治这个已經失去了的帝国的一个最小的“继承国家”。还有什么組織把这么大的一种力量交給上帝的敌人去任意糟蹋呢？这眞是在我們这一本研究著作里所从来不曾見到过的創造行为的报应的最为极

端的事例。这件事是怎么发生的呢，又为了什么緣故呢？

它的发生經过是在希尔德布兰德生活的第一次轉变中初露端倪的。

当罗马教会的創造精神在十一世紀企图从一个封建的无政府状态中拯救我們西方社会而建立了一个基督教国家时，它正如它的精神后代企图在我們今天的国际无政府状态中建立一种世界秩序一样，遇到了同样的难题。它們的共同目的的核心內容是企图用精神上的力量来代替物质上的力量，而精神力量正是他們在斗爭中取得最大胜利的武器。可是看起来，有时候，这些已經建立起来的物质力量在精神武器的面前却可以肆行反抗而絲毫不受損伤；在这种情况下，罗马教会的武士就被逼得要回答那个斯芬克斯的謎語了。上帝的兵丁除了他自己的精神武器之外，是不是不使用其他武器来对付那些阻挡他前进的势力呢？他是不是也可以使用敌人的武器来同魔鬼进行上帝的圣战呢？希尔德布兰德在接受格列高利六世的任命担任教皇的司庫而发现它經常不断地被强盗們掠夺的时候，他采取了第二个办法，用軍事手段打败了这些强盗們。

在希尔德布兰德采取这个行动的时候，他的內心的道义性质就很难說是圣洁的了。到了四十年以后他的一生的最后时刻里，这个謎語的謎底就很清楚了；因为在1085年，当他作为一个被流放的教皇在薩里諾垂死的时候，罗马的情况已經变得在一个巨大灾难的負担之下感到癱瘓了。这都是它的主教在前一年所頒布的政策为它带来的結果。在1085年的时候，罗马刚刚被諾曼底人搶劫一空，放了把火烧掉。这些諾曼底人是教皇請来帮助他作战的，这一场战火从圣彼得祭坛的台阶前燒起——这里是教皇的財

廟所在地——一直席卷了西方基督教世界的全部。在希尔德布兰德和亨利四世皇帝之間的实力爭夺发展到了頂点的时候，也預兆了一百五十年以后的英諾森四世和腓特烈二世之間进行到底的更为凶猛的和破坏性更大的生死斗爭；到了英諾森四世任职期間，一个法律家变成一个軍事家的时候，我們可以說是再也沒有什么怀疑了。希尔德布兰德自己替他的教会指定了一个方向，其結果造成了他所反对的事物的胜利。他本来想在这个世界上建造一座圣城，而結果却是人間、肉欲和魔鬼获得了胜利。

大写的政治絕不允許，也从来沒有
把师傅看成是心腹；是啊，甚至教会
都在密室里举行僧侶会議，阴謀使
圣彼得坐上愷撒的宝座，因此替人們实现
他們所以爱戴和崇敬耶穌基督的宿愿，
放松他的天职来扩大他的人間影响。①

如果我們已經解釋清楚了教皇如何本来打算驅逐魔鬼，而結果却被这个实力政策的魔鬼附住了身体的話，那么我們对于教皇的其他几种美德如何变成了性质相反的罪恶的过程也找到了答案；因为，它們的共同的基本特点都是用物质武器代替了精神武器。譬如說，教廷之所以在十一世紀的时候关心財务上的問題，是因为它想根除教士們的买卖圣职的行为，可是怎么会到了十三世紀的时候竟变成了非常关心它的候选人們的經济利益，而到了十四世紀的时候又变成了为它自己的利益而拼命的搜括錢財呢？把

① 布里奇斯：«美的經典»(Bridges, Robert: The Testament of Beauty, iv, ll. 259—64)。

那些一度洗清了的世俗力量所毁謗的教会財务問題又变成了买卖教职的事呢？这个回答是很简单的，就是因为教皇变成了軍事家，而战爭是需要花錢的。

在十三世紀时的教皇們和霍亨斯陶芬之間的一场大战的結果，同所有的你死我活的战爭的結果一样。名义上的优胜者虽然打死了他的对手，可是自己也受了致命伤；对于这两个对手来說，眞正的胜利者乃是中立的坐享其成的第三者們。到了腓特烈二世死后五十年，当教皇卜尼法八世向法兰西王投出了主教法衣的霹靂，把这位皇帝劈死了的时候，其結果証明，由于1227—1268年的殊死决斗，教皇也象帝国一样下降到了非常衰弱的水平了，而法兰西王国却至少象它們两个在开始互相残害以前一样强大了。国王美男子腓力在圣母院前面公开燒毁了教皇的訓諭因而得到了他的人民和教士們的普遍贊扬，他安排了綁架教皇的事，等到教皇死后，終于把教皇的統治中心从罗马迁到了亚維农。于是就出现了1305—1378年的“囚禁事件”和1379—1415年的“分裂”。

现在看起来不論时間早晚，各地的世俗君主們总是要把教皇为自己逐漸积累起来的行政和財务上的組織和权力的全部都继承过来的。这个轉移过程只是在时間上早晚不同罢了。我們可以数出这样几个里程碑，1351年的英国教士銓叙法和1353年的王权侵害法；罗马教廷不得不在一百年后向法兰西和日耳曼的世俗势力作出让步，以作为促使他們在巴塞尔会議中撤出支持力量的交换条件；1516年的法兰西-教皇协定以及在1534年通过的英国最高权力法案。教皇的特权向世俗政府的轉移，在宗教改革以前两百年就开始了，不論在依旧信仰天主教的国家还是信仰新教的国家，这一过程都在尽力完成。这个过程到了十六世紀才告結束；当

然，到了这个时候同时也出现了现代西方世界所据以为基础的“极权”国家的雛型，就无足为奇了。关于这个过程我們指出了一些表面的标志，其中最重要的一个标志乃是脫离了統一教会，改而崇拜区域性的世俗国家。

这些继承国家掠夺了这个伟大和高尚的机构，它們所盗窃的最为珍貴的赃品乃是人心的皈依，因为这些国家借以为生的事物并不是增加收入和征集軍队，更重要的乃是人們的归向。同样地，正是这种从希尔德布兰德教会继承下来的精神遺产把一度毫无危害性的和有益的区域性国家的組織变成了象今天这样显然危害文明的事物。因为崇拜的精神，在它通过了圣城的途径崇拜上帝的时候，它本来是一种造福的創造力量，而如果离开了它的正当途径崇拜了人們自己制造的偶像时，它立刻就蜕化成了破坏的力量。据我們中世紀的祖先們所了解的，区域性国家本来是人們創造的一种組織机构，如果运用得当就是有用的和必要的，因此也值得我們象今天对待市政府和参議会那样为它完成一种自觉而并不太积极的責任。如果对这种社会机器加以崇拜的話，那就是自寻灾难了。

我們现在也許可以試图回答教皇怎么会遭到这种异乎寻常的角色的换演了；但是在描写这个过程时，我們无法說明它的原委。中世紀的教皇为什么会变成他們自己的工具的奴才呢？他們为什么会在使用物质手段的时候，竟然离开了他們的初衷所企图实现的精神目的呢？其原因看起来好象是因为他們在最初阶段所取得的胜利所产生的不幸的后果。用武力来对付武力是一种危险的把戏。在一定的程度內使用它是可以的，但是也很难說明理由，因为这种事总是要产生极坏的結果，因为它太方便了。格列高利七世

（希尔德布兰德）和他的继承者們在他們同神圣罗马帝国进行斗爭的最初阶段，由于他們采取了一些冒险手段而取得胜利就冲昏了头脑，其后他們堅持不断地使用武力，以致把这种非精神方面的胜利当成了目的。这样一来，格列高利七世和帝国作战的目的本来是为在改革教会的道路上清除皇帝的障碍，而英諾森四世和皇帝作战却是为了消灭帝国的世俗权力了。

我們能不能在希尔德布兰德的政策里找出那个开始"脫軌"之处究竟是在什么地方呢？他究竟是从哪一天开始走下坡路呢？我們无妨来尝試一下。

到了 1075 年，反对教士荒淫和貪財的腐敗行为的两个斗爭可以說是已經在全部西方世界里取得了胜利。代表这个胜利行为的就是教廷在这一年表現了一种道义上的胆量，仅只在五十年以前教廷的腐敗墮落还被視为教会的最大的敗坏德行的行为。这个胜利是属于希尔德布兰德个人的。他在阿尔卑斯山以北地区和教皇的宝座背后不断进行明爭暗斗，一直到最后他才占有了他自已所造成的地位；他使用了他所有的一切精神的和物质的武器。在他以格列高利七世的名义担任教皇以后的第三年，他在这个时候采取了一个步驟，这个步驟在拥护他的人們看来是不可避免的，而在他的責难者看来——也一样的表示贊許——却认为同样不可避免地带来了灾难。希尔德布兰德在这一年把他的斗爭从荒淫和买卖圣职的有把握的战场扩大到主教叙任权的糾紛地带。

从事物发展的邏輯来看，也許可以把有关主教叙任权的冲突看成是同荒淫和买卖圣职做斗爭的不可避免的继續，如果我們把这三个冲突都看成是解放教会的一个总矛盾的話。对于希尔德布兰德来說，如果在他一生事业的这个重要关鍵时刻，使教会摆脫了

爱神和财神的摆布，而仍然在政治上受世俗势力的約束的話，好象就会变得前功尽弃。只要这第三个枷鎖仍然压制着它，它岂不是仍然无法完成它的复兴人类的神圣使命嗎？但是这个理由却有一个漏洞，希尔德布兰德的責难者一定免不了要問的，虽然根据事物的性质他們自己也找不到最后的答案。这就是，是不是在1075年这个时候，一个眼光銳利意志堅定的教皇就可以肯定地說，在以罗马教廷为代表的教会革新派同以神圣罗马帝国为代表的基督教国家的世俗王权之間，就不再有任何誠恳而有益的合作可能性了呢？关于这个問題，希尔德布兰德至少在两点上要負有一定的責任。

第一点，无論是希尔德布兰德本人还是他的伙伴們——无論在1075年禁止俗人的主教敍任权的法令頒布以前还是以后——都从来沒有否认过世俗的权力对于选举教皇以下的所有教职有合法的权利。第二点，在1075年以前的三十年間，罗马教廷和神圣罗马帝国在旧的反对荒淫和买卖教职的斗爭中，一直是密切合作的。必須承认，在这些艰巨的工作中，当亨利三世逝世以后、在他的儿子年紀还小的这一段期間里，帝国的合作是迟疑不决的、不够的，而在亨利四世于1069年成年以后，他的行动是不能令人满意的。教皇是在这种情况下才采取了限制或禁止世俗权力干涉教会任命教职的政策的。这种作法也許可以說是合理的，但是也必須承认这种作法的性质簡直是有点革命的味道；如果，不管有什么挑拨性的行为出现，希尔德布兰德能克制一下不在1075年挑战的話，那么也还是可以想象在它們之間会恢复友好关系的。我們很难沒有这样一个印象，认为希尔德布兰德的确在这个时候犯了急躁的毛病——这乃是“粗暴的行为”的特征之一，而且也很难不认为在他的更为高貴的动机里，的确掺杂着一些坚决报复的成分，因为

在1046年的苏特里宗教会議上，教皇由于处于軟弱的地位而受了一些屈辱，他这时候就对帝国采取了报复行为。这个印象还有更为有力的事实根据，因为在希尔德布兰德戴上了教皇的王冠的时候，他自己定名为格列高利，而这个名字正是当年被逐下宝座的教皇的旧名。

为了解决这个主教叙任权的新爭端而采取的武力手段，肯定地会使帝国和教皇决裂，这种作法之所以特别危险是因为在这第三个問題上分歧之点并不太清楚，而在不久以前的那两个問題上，双方当局又是那么一致。

一个不清楚的地方是由于这么一件事实。因为在希尔德布兰德的年代，任命任何一个属于主教級的教职都需要取得許多方面的一致同意。根据教会制度里的一条很古老的规定，一个主教必須由他的教区的教士和人民的选举产生，而且还必須經过他这一个区域的合乎法定人数的主教們来加圣。而世俗的权力在任何时候也沒有企图破坏——从君士坦丁的改信宗教引起这个糾紛之日起——主教們的选举程序，或至少在理論上，也从来沒有反对过教士和人民的选举权。事实上，世俗当局所做的事——不管在法律上当时的情况如何——只不过是提名候选人和对于选举的結果保有否决权。希尔德布兰德本人就曾經不止一次直截了当地承认过这种权利。

除此而外，在十一世紀时，由世俗权力对于教职的任命实施一定的监督权的传統习惯还曾考虑到在实际执行时所可能遇到的情况。因为教士們在相当长的时間內——而且还不断增长地，不但执行教职而且也执行俗职。到了1075年，在西方基督教世界里的相当大的一部分行政管理权是掌握在教士們的手里，他們掌握这

种世俗权力是出于封建領地，因此，根据俗人的主教叙任权来免除教士，必然会导致废弃世俗权力对它自己的很大一部分势力范围的統治，并因此把教会变成一个行政的和教会的至高权力中的至高权力。完全无需考虑这些行政方面的职責会移交給世俗的行政官吏去掌管。在冲突的双方都非常清楚地知道，能够接管这些职責的世俗人物是根本不存在的。

希尔德布兰德在1075年所采取的行动的严重性是可以从其后来所造成的灾难的广泛性加以观察的。希尔德布兰德在这个主教叙任权糾紛中，押下了他在取得教皇职位以前三十年間所积累起来的全部道义上的威信；他在亨利四世的阿尔卑斯山以北地区的基督教教民的良心里享有非常牢固的威信，因此再加上撒克逊的武力就逼得皇帝不得不迁到卡諾薩去。但是卡諾薩虽然对于皇帝的尊严給了一个严重的打击，使它从此沒有完全翻身，可是事情并不是到此为止，而是使得爭夺又重新爆发了。五十年冲突的結果，在教皇和帝国之間产生了不可弥补的裂痕和鴻沟，即使把原来造成冲突的糾紛問題从政治上加以妥协也无法挽救了。到了1122年簽署协定以后，主教叙任权的爭端也許可以在坟墓里烂掉，但是它所引起的仇恨却不断地发展，不断地在人們的无情的心里和他們的貪得无饜的野心里出现新的爭端。

我們花了相当多的篇幅来研究希尔德布兰德在1075年所做的决定，因为我們相信这个問題是造成了后来发生的一系列問題的轉折点。希尔德布兰德在胜利的陶醉中，把他自己从默默无名的暗处扶植到显赫地位的組織放到了一条錯誤的道路上，而他的继承者也沒有人能使它重新归到正路上来。后来的发展詳情，我們可以不必再細說了。英諾森三世（公元1198—1216年）的任职

期間乃是希尔德布兰德教皇統治的回光返照时期，但是这位教皇之所以显得突出是由于一些偶然的情况造成的，如霍亨斯陶芬王室不断地出现幼君，同时他的一生事业也可以說明一个精明强干的行政管理人員有时候也会变成一个愚鈍的政治家。其后就接着出现了教皇同腓特烈及其后代的拚命战爭；阿那尼悲剧，这是对于卡諾薩的世俗行为的粗俗的反击；“囚禁”和“分裂”；議会运动的流产的議会制度；在意大利文艺复兴时期的梵蒂冈的皈依异教运动；在宗教改革时期的天主教会所遭受到的挫折；反宗教改革所开始的沒有决定意义可是非常激烈的斗爭；十八世紀教皇的精神上的取消状态和十九世紀的活跃的反自由主义运动。

但是这个杰出的組織形式却保存了下来①；到了今天我們所生存于其中的决定性的时刻，在西方世界的所有男女，凡是曾經“受洗归入耶穌基督的人”是“照着应許，承受产业了”，以及和我們在一起采納了西方生活方式的所有得以“同蒙应許”和“同为后嗣，同为一体”的异教徒們，都应該亲自訪問基督的牧师們，要求他們实现他們的严正使命。彼得的主人不是对彼得說过这样的話嗎？“多給誰，就向誰多取，多托誰，就向誰多要。”我們的祖先們在罗马把他們的全部財宝，也就是西方基督教世界的命运，交給了使徒；如果，“仆人知道主人的意思”，“却不預备，又不順他的意思行”，因而受到了他所应当受到的“多受責打”的懲罰，这些責打也等于是落在那些把他們自己的灵魂交給“上帝僕人的僕人”的“僕人和使女”自己的身上。现在，僕人的“粗暴的行为”的懲罰已經到了我們的

① 有一位著名的罗马天主教文人一次在私下談話里說（因此名字就不举了）：“我相信天主教会是神圣的，其神圣的凭証我认为是这样：任何一个如此野蛮和愚蠢的人間組織是連两个礼拜都維持不到的。”——节录者

面前;不管我們是什么人:是天主教徒还是新教徒,是信仰上帝的还是不信仰上帝的,是什么人把我們領到这条路上来,就还需要什么人把我們拯救出去。如果,在这样一个緊要关头,眞的出现了一个第二位希尔德布兰德的話,我們的这位救主会不会接受痛苦的教訓而事先采取預防措施,因而不再犯那种毁灭了教皇格列高利七世的伟大事业的陶醉于胜利的錯誤呢?

第五部　文明的解体

十七　解体的性质

（1）概　述

从研究文明的衰落到研究它們的解体，我們所遇到的一个問題同从文明的起源到它們的生长一样。解体是一个自行出现的新問題呢，还是衰落的自然而必不可免的继續呢？在我們研究起源和生长的問題时，不管生长是不是一个新問題，是否能够同起源的問題分开，我們終于不能不做出肯定的答案，因为我們发现了在事实上有許多"停滞"的文明，它們解决了起源的問題，可是沒有解决生长的問題。现在，到了我們进行研究这項工作的較晚阶段时，我們也会在这个类似的問題里找到肯定的答案，因为我們可以指出这样一种事实，有些文明在衰落了之后，又出现了停滞的现象，进入了一个相当长的僵化时期。

一个最典型的僵化文明就是我們已經談論过的那个在古代埃及社会里的那一段时期。当金字塔的建造者們以无法負担的压力加在古代埃及社会的身上使它垮台以后，它就接着經过了解体的三阶段——一个"混乱时期"、一个統一国家和一个間歇时期——的第一个和第二个阶段，而进入了第三个阶段。这一个显然是垂死了的社会，却出乎意外而突然地、在它显然已經行将結束它的生命

行程的时刻，改变了我們第一次在古代希腊社会里所看到的那种所謂标准的形式。古代埃及社会不肯在这个时候結束它自己的生命而继續活了一倍长的时間。如果我們把古代埃及社会的历史从时間上加以衡量，那么从公元前十六世紀的第一个二十五年它对于喜克索的侵略者爆发了强烈反应时起，到公元第五世紀古代埃及文化的残迹最后消灭时止，足足經过了两千年；这一段时間同它的誕生、生长、衰落和几乎全部解体的时間一样长。这一段时間如果从后面往前算，可以从公元前十六世紀的一次努力挣扎一直推到公元前四千年的某一个不知确数的年代，它第一次脫离了原始生活的水平时为止。但是古代埃及社会的全部生命中的下半部却是一种毫无生意的存在。在这多活的两千年中，这个在过去的历史中充滿了行动和意义的文明却只是一息奄奄地停滞不前地拖下去。事实上，它之所以还能够活着只是因为它已經僵化了。

这并不是唯一的例証。如果我們翻开远东社会的主体——中国的历史，我們可以說它的衰落的开始是发生在公元九世紀的最后二十五年的唐帝国崩潰的时候，其后就出现了正常的解体过程，先是一个“混乱时期”，接着是一个統一国家，只是在这个时候又出现过一次象古代埃及人反抗喜克索人入侵的那种迅速而强烈的反应。南方的中国人在明朝的創始者洪武的領导下反抗了蒙古蛮族所建立的一个远东統一国家，这一件事令人非常强烈地想起了底比斯人在第十八王朝的創始人雅赫莫斯的領导下，反抗喜克索蛮族在已經死了的古代埃及統一国家（所謂“中王国”）的一片荒凉土地上所建立的“继承国家”。这两件事的后来发展也极为相似。因为这个远东社会也在一种僵化的状态下继續存在下去，而沒有立即通过統一国家的形式进入間歇时期，从解体发展到消灭。

除了这两个例子以外，我們还可以加上我們所看到的其他一些化石化了的残缺不全的本来应該絕迹了的文明：印度的耆那教徒，錫兰、緬甸、暹邏、柬埔寨的小乘佛教徒以及西藏和蒙古的大乘喇嘛佛教徒，所有这些都是古代印度文明的化石残片；还有犹太教徒、祆教徒、景教徒和基督一性派教徒，他們都是古代叙利亚文明的化石残片。

如果我們不能再举更多的例証，我們至少还可以举出这样一件。根据麦考萊的判断，古代希腊文明在公元第三和第四世紀也差不多走上了同样的途径。

> “古代最著名的两个民族的精神是非常絕对化的。……看起来事实好象是希腊人只贊美他們自己，而罗马人也只贊美他們自己和希腊人。……其結果就造成了思想上的偏狹和簡单化。他們的思想，如果我們大胆放肆地說一句，只是在內部发展，其結果就弄得空空洞洞，一塌糊涂。……許多愷撒們的巨大的独裁統治逐漸把所有的民族特征都抹掉了，使帝国里面的相距最远的省份都彼此同化，其結果就更为加重了这种罪恶。到了公元第三世紀行将結束的时候，人类的前景看起来荒凉到可怕的程度。……在这个时候，这个伟大的社会处于行将經历一次巨大灾难的危险中，这个灾难比許多国家时时遭到的那种蔓延迅速的、炎症性的、大批死人的疾病还要可怕——这是一种拖延、迟疑、瘫痪的漫漫长夜的存在，是‘斯特魯布魯格’式的不朽，是中国式的文明。很容易指出来戴克里先的人民和‘天朝’（中国）的人民之間的許多相似之处，在这个天朝里，好几百年过去了，什么也不增加，什么也不減少；在那里，什么政府、教育、整个的生活制度全变成一种繁文縟节；在那里，知識本身都不知道什么叫作进步，什么叫作发展；而只是象把才能埋在土里或把錢財藏着不用一样，經驗既不起促进的又不起指道的作用。这种麻木不仁的状态終于被两次革命打破了，一次是道德方面的，一次是政治方面

的，一次从內部发生，一次从外部出现。”①

根据麦考莱的这个說法，古代希腊社会在其帝国时期多亏了教会和蛮族才获得了这种救命的出路，但是却不能把这种比較美滿的結果看成是理所当然的事。只要是生命还在持續着，如果不是被克罗托的无情的鐮刀一刀两断，就有可能不知不觉地僵化，变成了毫无生意的癱瘓状态；至少有一位当代的历史学家曾經担心过我們的西方社会也会落得这般下场。

“我认为我們的危险并不是无政府状态，而是独裁，丧失了精神上的自由，一种极权主义的国家，或是一种全世界統一的极权主义的国家。作为国家之間或阶級之間的斗爭来說，也許会出现局部的和暂时的无政府状态，但是那只是暂时的现象。无政府状态的本质是軟弱的，在一个无政府状态的世界里，任何一个具有合理組織和科学知識的坚强組織形式的团体都可以把它的势力扩大到其余部分。因此，作为无政府状态的代替品，全世界的人都会欢迎独裁的国家形式的。到了这个时候，这个世界就会进入精神上的‘僵化’状态，这一种可怕的秩序对于人类精神的更高級的活动来說，等于是死亡。罗马帝国的僵化和中国的僵化在我們看来会显得并不太僵硬，因为（在我們今天）这个統治集团掌握着更大的科学力量。（你知道麦考莱的“历史”論文嗎？他說从长远的利益来看，蛮族的入侵是一件好事，因为他們打破了僵化的局面。“为了避免中国的命运，欧洲付出了一千年野蛮生活的代价”。可是对于一个未来的全世界范围的极权主义的国家来說，却不会再有蛮族出现了。）

“在我看来，在这样一种极权主义国家里，哲学和詩歌很可能会日漸衰落，而科学却会不断地有新的发现。希腊的科学并沒有认为托勒密的国土是一个不宜于居住的环境，因此我想一般說来，在独裁統治之下，

① 麦考莱：《历史論文集》(Macaulay, Lord: Essay on “History”)。

自然科学是可以发展的。統治集团是乐于去鼓励那些能够增加他們的权力的事业的。如果我們不想出一种办法来結束我們之間的互相残杀，我頁担心的倒不是无政府状态而是这件事。但是还有一个基督教会，这个因素是应該估計在內的。它在未来的世界国家里，也許会受到牺牲，但是它既然能够迫使罗马的世界国家到头来不得不屈服于基督的面前，它也就能够通过它的自我牺牲，再一次战胜未来的科学理性主义的世界国家。”①

这样一些忧虑說明文明的解体这个問題值得我們进行研究。

在我們研究文明的生长的时候，我們发现它的过程是一連串的挑战和应战，这一出戏之所以会一幕接着一幕的演下去，是因为应战不仅解决了挑战所提出来的問題，而且还在它每一次胜利地解决了一个挑战問題以后，又提出了新的挑战。这样，文明生长的性质的最核心的成分便是一种活力，这个活力把那个受到挑战的一方从一个由于应战成功而出现的平衡状态中，又引向了一个出现新挑战的不平衡境界。在解体的概念中也包含着这种不断出现的重复的挑战的成分，但是在这个时候，每一次应战却都是失敗的。其結果，非但不是每一次挑战都具有与前不同的性质，每一次应战都战胜挑战，把它交給历史，反而是同一个挑战一次又一次地出现。例如，在古代希腊的国际关系政治史里，自从梭伦經济革命第一次向古代希腊社会提出了建立一个政治上的世界秩序的任务以来，我們发现雅典人的提洛同盟首先就沒有能够解决这个問題，其后马其頓的腓力的科林斯同盟又未能解决这个問題，在腓力失敗以后，又出现了奥古斯都企图通过一个由元首政治支持的罗马

① 比方博士給著者的一封信。

盛世的形式解决这个問題的作法。当时形势的中心内容就是同一挑战的屡次出現。当每一次会战的結果都不是胜利而是失敗的时候，这个沒有解决的挑战就变得根本无法对付，其結果必然是一次又一次地出现，一直到它只能得到一种軟弱无力的或是残缺不全的答案，若不然就索性把这个被証明为根本无能为力的社会彻底毁灭。

既然如此，那么我們是不是說除了僵化之外就是全部的絕对的毁灭呢？在我們对这个問題做肯定的答复以前，我們应該首先想到在这一部著作的前面部分里討論过的亲体和子体的现象。在目前，我們的最好办法也許还是采用梭伦式的“小心做結論”和暂时不下断語的办法。

在我們研究文明的生长过程时，我們采用了先寻找衡量生长标准的办法，然后才进而分析这个过程本身，现在在我們研究解体的問題时，我們也采用同样的办法。然而，其中有一步却是可以省略的。我們既然已經肯定了不断加强控制人为的或物质的环境并不是生长的标准之一，那么我們自然可以相当有理由地說丧失这种控制能力，也不是解体的原因之一。事实上，根据实际情况所能証明的，对于环境控制能力的加强，不但不是生长的标志，反而是解体的现象之一。軍事行动乃是衰落和解体的共同特征，这种行为对于一个社会增加对于其他人类社会以及自然环境的控制能力的确是一种有效办法。在一个已經开始衰落的文明走下坡路的过程中，的确是象爱奥尼亚的哲学家赫拉克利特所說的那样，“战爭乃是一切事物之父”，既然人的兴旺与否通常是根据他的是否有財有势来衡量，因此也就时常出现这样一种局面，一个社会开始悲慘地下降的阶段，反而时常被众人称贊为它的輝煌发展的最高

峰。然而，幻灭迟早是一定要出现的；因为一个无可挽救的內部分裂了的社会，一定几乎毫无疑問地把它从战爭里掠夺来的多余的物力和人力仍旧“投入到战爭里去”。例如，我們看見亚历山大在他的胜利中积累了大量的財力和人力，而他的继承者們却把这些全部在內战里消耗了，罗马在公元前二世紀的征战中获得的財力和人力，也全都傾注在公元前一世紀的內战里。

我們衡量解体过程的标准必須到别处去找；綫索是在一个社会的深处分裂与不和，时常会追溯到它对于环境的控制能力的增长现象当中。我們只能得到这样一种結果；因为我們早已經发现在解体开始以前的衰落过程中，其最后的衡量标准和基本的原因乃是內部失和现象的出现，在这种时候，一个社会就丧失了自决的能力。

这种失和现象，部分地表现为社会的分裂，这种分裂使一个衰落的社会同时存在着两个对立的方面。一个纵的方面是在地理上出现了社会的隔离，一个横的方面是出现了在地理上的混居现象而在社会阶級上則是隔离的现象。

从纵的分裂这一类型来看，我們早已知道这种无尽无休地肆行国际战爭的罪恶乃是一种带有多大自杀性的活动。但是这一种纵的分裂还不是文明衰落的最富有代表性的表现；因为說来說去，一个社会堕落成为許多区域性的社会，这是全体人类社会（文明的还是不文明的）所共有的现象，而在国家同国家之間进行战爭只不过是一个社会在任何时間都会妄用的一种自己毁灭自己的有力手段。在另一方面，一个社会根据阶級的划分出现了横的分裂却不仅是文明社会所特有的现象，而且还是文明在开始衰落时的现象，是衰落和解体时期所特有的现象，因为这种现象在文明的起源和

生长阶段是不存在的。

我們已經遇到过这种横的分裂现象。当我們从时間上追溯到西方社会的扩张时期，我們就已經遇到过这个問題。我們曾遇到过罗马帝国北部境內的西方社会的基督教会以及几个同这个教会发生冲突的蛮族軍事集团；我們发现这两种組織——蛮族軍事集团和教会——都是从另一个社会中产生的，它們本身并不是我們自己的西方社会体，而只能說是另一个社会的产物，那就是我們社会的前身：古代希腊文明。我們曾把基督教会的創造者称为这个古代希腊社会的內部无产者，而把那些蛮族軍事集团的創造者称为它的外部无产者。

我們再进一步进行探討时，我們就发现这两种无产者都是从古代希腊社会里撤退出来的，那时的古代希腊社会正处于一个“混乱时期”，已經显然地不再有創造的能力，因此是已經处于衰弱的过程中；如果，把我們的探討再向前推进一步，我們就发现这种撤退行为之所以发生，是因为在古代希腊社会体的統治阶层里，事先发生了性质上的变化。曾經一度在沒有創造性的群众当中喚起他們自愿服从自己的“少数創造者”，因为他們具有天生的創造特权所以具有魅力，而现在却变成了“少数統治者”，正因为他們沒有創造性，因此也就沒有了魅力。这一个“少数統治者”凭借武力来維持它的特权地位，其結果就产生了軍事集团和教会，这种退出行为乃是对于暴力的反应。这一种自反其所事的现象——它本来想設法維持这个社会的完整，但是却采取了錯誤的手段，使这个社会分裂了——并不是我們所看到的这种少数統治者所有的唯一成就。它的丰功伟业还留下了罗马帝国这一个外形；这个帝国不仅在教会和軍事集团出现以前就早已成形；它的出现在这个世界上，

还大力促成了两种无产者的組織形式的成长，这个促进作用是不能略而不談的。古代希腊的少数統治者用来限制他們自己的这个統一国家，就好象是一只大乌龟的硬壳一样；一方面，教会在它的庇护之下长大起来，另一方面，那些蛮族也在它的硬壳表面磨厉了他們的兵器，训练了他們的軍事集团。

最后，在这一本著作的后面，我們企图对于領导的少数丧失創造的能力和使用魅力而不使用武力的手段来吸引多数人的能力丧失之間的因果关系的結合点，获得更清楚的认識。我們在这里指出来的是少数創造者所采用的社会訓练的权宜办法——作为迫使非創造性的群众就范的捷径——我們已經发现这个办法乃是少数人和多数人在生长阶段的关系上的弱点。根据这个看法，少数同多数的日漸疏远終于导致无产者的退出行为的出现乃是环节脱裂的結果，而这种环节甚至在生长阶段都是依靠了大量訓练他們的模仿能力来維持的；因此，当領导者的創造能力丧失了之后，模仿也就消失了，这是无足为奇的。因为即使在生长的阶段，这一个模仿的环节也往往是非常脆弱的，由于在这个环节里包藏着一种危险的两重性——一个被强迫奴役者的报复心理——这乃是任何一种机械設計的部分属性。

这些乃是我們已經掌握了的探索横的分裂問題的一些綫索；解决我們的問題的最有希望的前途乃是把这些綫索加以集中和使用。

我們的第一个步驟乃是对于这三个方面——少数統治者、内部无产者和外部无产者——进行更細致和更广泛的观察，根据古代希腊社会的情况，以及我們在这一部著作里已經遇到的材料，一个衰落的社会发生了横剖面的分裂时，总是会分裂成为这三个部

分的。然后，我們再象研究生长时期的問題一样，从宏观世界轉入微观世界，在这里我們就会发现解体现象的一个补充方面——灵魂的日趋分裂。这两种探索，乍看之下，都会引使我們看到一种似是而非的现象，好象是至少有一部分理由可以认为，解体的过程会发展到一个在邏輯上与其性质正相反的結果——就是說，发展到后来反而会出现一种“新生”的现象，或称之为“再生”。

可是等我們分析到結束的时候，我們却发现解体所造成的质的变化恰好在本质上同生长的結果相反。我們发现，在生长的过程中，几个在生长中的文明彼此的距离越来越远。而现在正好相反，解体的质的結果是趋于标准化。

这种标准化的傾向，如果以其所必需克服的复杂情况来說，更显得惊人。衰落了的文明在它們进入解体的阶段时，带来了极为分歧的傾向——傾向于艺术、傾向于机器或任何其他傾向——这些都是它們在生长时期所各自获得的不同爱好。它們之間彼此距离之远还因为它們进入衰落的时期是在非常不同的先后时期发生的。例如，古代叙利亚文明是在公元前 937 年左右所罗门逝世之后衰落的，这个时候距离这个文明本来脫离后米諾斯間歇时期大約不足两百年。在另一方面，它的姊妹文明，古代希腊文明，同它同年脫离了这个間歇时期，一直到五百年后的雅典-伯罗奔尼撒战爭时期才开始衰落。还有，东正教文明在公元 977 年的罗马-保加利亚大战爆发时衰落了，而它的姊妹文明，也就是我們的文明，却毫无疑問地继續生长了几百年，而且——据我們看来——也許还不至于立即衰落。如果姊妹文明在其生长的时間长度上能够有这么大的差别，那么很显然的，文明的生长时期并不是預先注定要一致的；的确是这样，我們到现在为止还无法事先知道一个文明在进

入这个阶段以后，为什么不能够无限期地生长下去。这些意见只能表明生长着的文明之間的差别是极大而极为深远的。然而，我們却可以証明，所有的文明在所有的情况下凡是进入了解体的过程时却都是一个模样的——一个横剖面的分裂，象上面說的那样分为三部分，其中每一部分都各自創造出它自己的特殊組織形式：統一国家、統一教会和蛮族軍事集团。

如果我們对于文明的解体过程的研究要求全面的話，我們就必須注意这些組織形式，而且要注意它們的各自創造者。但是我认为，为了方便起见，而且也只有那样才有研究的可能，我們最好对这几个組織形式的研究另辟专章；因为这三种組織形式还不仅仅是解体过程的产物。它們也許还会在一个文明和另一个文明的各种关系中发生一定的作用；当我們研究統一教会这个問題时，我們不得不提出这样一个問題：教会的历史虽然出现在文明历史的背景上，但是我們是否就能因此了解教会的全貌还是个問題，說不定，我們也許不得不把它們当作另一种社会品种的代表来看，它同“文明”这个品种的关系，就如文明社会同原始社会的关系那样。

这个問題可能是在研究历史的全部領域里所能提出的最大問題，但是这个問題却距离我們迄今所探討的問題的答案比較近了。

（2）分裂和再生

德国犹太人卡尔·马克思（1818—1883年）使用了一些从一种已經被人們抛弃了的宗教传統中的預言似的远见的色彩，描繪出一幅关于无产者退出了社会和随之而发生的阶級战爭的可怕的画图。马克思的唯物主义的預言之所以能够在数以百万計的人們的心目中留下这样巨大的印象，有一部分原因是由于马克思主义

綱領的政治战斗性；因为，这一种“蓝图”既是一般历史哲学的核心，又是一种号召战斗的革命口号。马克思的阶級战爭的这个公式的发明和流行是否即是我們西方社会已經走上了解体道路的証据，等到我們在后面专门研究这个西方文明时，再做专门討論。我們在这里提到马克思是为了其他的緣故：第一，因为他是我們这一代主张在我們的世界里进行阶級战爭的最典型的代表人物；第二，因为他的公式完全符合传統的祆教的、犹太教的和基督教的預言形式，显露了在一次激烈的战爭高潮以后行將出现的一个緩緩的末日景象。

根据这位共产党先知运用他所熟悉的精灵——历史唯物主义或决定論——所得到的直觉結果，阶級战爭的結果一定是无产阶級的革命取得胜利；但是这一种斗爭的流血高潮也就結束了斗爭本身；因为无产阶級的胜利是决定性的和最后的，因此，革命后取得胜利果实的“无产阶級专政”，其本身就不是一种永久性的組織。在將来要出现一种生下来就沒有阶級的新社会，而这个社会逐漸成长和增强以至于不再需要专政。确确实实地，在马克思的千福年的新社会的幸福生活达到頂点时，它不但可以不再需要无产阶級专政，而且还可以把所有其他組織統統废除，包括国家本身在内。

这一种马克思的末世学說之所以对我們当前的研究有关是在于这样一个惊人事实，即这一个已經消失了的宗教信仰的苟延残喘的政治阴影的确描繪出了事实的眞正发展，——在一个衰落了的社会的历史实际情况里，的确出现了阶級战爭或横的分裂情况。历史向我們充分显示了解体时期有一种从战爭到和平的运动现象；从阳到阴；从一种显然是对于宝貴事物的肆意和野蛮的破坏到新鮮事物的創造，这一种特殊性能好象就来源于鍛炼了它們的吞

噬一切的熊熊烈火之中。

分裂的本身乃是两种否定运动的产物，它們每一个都是由于一种恶念引起来的。首先，少数統治者企图用武力維持他們所不应再占有的特权地位。然后，无产阶級就用仇来对待迫害，用恨来对待恐怖，用暴力来对待暴力。但是整个的运动却肯定地将以創造性的事迹告終：統一国家、統一教会和蛮族的軍事集团。

因此，社会分裂絕不仅仅是分裂，而不再有其他了。当我們掌握了运动的全局，我們就发现一定要把它称为“分裂和再生”。退出社会的行为旣然显然是退隐的一种特殊形式，因此我們就可以把分裂和再生这个具有两个过程的运动划在我們已經用“退隐和复出”作为篇名而做过一般研究的那个范围之內了。

这一个退隐和复出的新品种乍看下来至少在一个方面同我們所举的例証不同。它們岂不是少数創造者或是个人的成就嗎？退出社会的无产者岂不是同少数統治者对抗的多数嗎？但是，再想一下，就会发现——这才是眞正的面貌——虽然退出社会的行为是多数人的事，而建立一个統一教会的創造性行为却仍然是无产者的多数中間的少数創造者或个人的事。在这种情况下，所謂沒有創造性的多数就包括了少数統治者和其余的无产者。我們同时也应該記住，在創造性的成就的生长阶段，我們所說的那种少数創造者絕不是少数的整体，而常常是其中的某一个局部。这两种情况的差别是在于：在生长的时期，沒有創造性的多数，人数众多，他們通过模仿行为紧紧地跟随着他們的領袖們，而在解体的时期，沒有創造性的多数，却也包括一大批群众（无产者的其余部分）和一部分少数統治者，而这一些人，除了从极少数誤入歧途的个人得到反应外，都抱着一种僵硬而傲慢的态度，远远地站在一边。

十八 社会体的分裂

（1）少数統治者

虽然少数統治者的特点之一是他們在整个气质上具有一定的穩定性和一致性，可是在他們的集团里还是不能完全避免差别的。他們在吸收新的成員补充他們的日漸縮小的队伍的时候，虽然可以創造消灭滋生能力的奇迹，使那些新成員也像他們一样具有絕不标新立异的集团精神，可是他們还是无法完全消灭創造的能力，不仅創造統一国家，而且还要創造哲学学派。因此，我們发现在少数統治者里面就包含那么一部分成員，这些人同他們所属的严密集团具有非常不同的一些特征。

这些特征就是一些軍人和追随在他們后面的一些低能的冒牌頂替的家伙。完全用不着从古代希腊历史里举什么实例。我們在那里看见的是最杰出的軍人代表人物亚历山大，以及最低能的冒牌頂替人維列斯，这个人管理西西里之无能早就在西塞罗的长篇累牍的演說詞或小册子里說得够了。但是罗马的統一国家之所以能够維持得那么长久是因为在它的軍事家和冒牌頂替者的后面，尤其是在奥古斯都的談判以后，有一大群数不清的而且絕大部分都是无名的軍人和文官們，由于他們的行为替他們的以掠夺为生的祖先們贖了一部分罪，所以这个垂死的社会才能够在昏暗的同光中苟延残喘了許多年。

不仅如此，罗马的公职人員幷不是替古代希腊的少数統治者办好事的唯一的或最早的代表人物。在賽凡里时代，当斯多葛派的信徒马可·奥勒留皇帝的統治已經成为罗马历史中的既成事实的时候，而且当一群斯多葛派的法学家正在把斯多葛派的基本精神写成罗马的法律条文的时候，已經可以明显地看出来把罗马豺狼变成柏拉图式的猎犬乃是希腊哲学創造的奇迹。如果說罗马的帝王是古代希腊的少数統治者的才能的以利他为己任的代表人物的話，那么希腊的哲学家更可以說是他們的智力的更为高尚的闡述者；一系列有創造性的希腊哲学家象一条金鏈似的从苏格拉底（約公元前470—399年）开始，而到普罗提諾（約公元203—262年）告終。在开始的时候，古代希腊文明已經衰落，而在結束的时候，罗马帝国的文官制度也已經衰微了。为了挽回或至少是减輕这个衰落的悲慘后果，希腊的哲学家以及罗马的行政长官花了毕生的精力；其結果，哲学家的成績比行政官吏的成績具有更大的价值和更为持久的效力，因为他們同这个解体中的社会生活幷不象官吏那样血肉相連。罗马的行政官吏們建立了古代希腊式的統一国家，而哲学家們却为后代留下了一份恒产，表现为学园、逍遙园、画廊和花园，犬儒学派的大路和籬畔的自由，以及新柏拉图式的超越凡世的称心如意的理想乐园。

如果我們再探索一下其他已經衰落了的文明的历史，我們就会发现也幷存着利他主义的高貴脉絡同軍人和冒牌頂替者的肮脏阴暗綫索。例如，治理古代中国的汉朝統一国家（公元前202—公元221年）的儒家学者們就在他們活动的后半期和地球这一面的罗马文官們达到了同样道德水平上的工作效率和集团精神。即使是从彼得大帝时期开始統治俄罗斯东正教統一国家两百年的帝俄

文官們，不但在国内而且在国外也是以其腐敗无能著称的，也好不容易才把莫斯科帝国作为一家“兴旺的公司”維持下来，沒有十分丟丑，同时还把它变成了一个西方式的新政体。在东正教的主要区域里，同样以压追非伊斯兰教居民著称的奥托曼巴迪沙的奴隶集团，也許还会以一个貢献为人們所記称，因为它至少在一个无穷苦难的世界的两个令人无法忍受的无政府混乱时期之間，为东正教社会带来了奥托曼統治下的和平。在远东社会的日本，封建諸侯和他們的武士不但掠夺整个社会而且还互相残杀，他們在德川幕府建立以前横行了四百年之久，但是他們最后也还是替德川家康做了一点建設性的好事，从封建的无政府状态中建立了封建秩序；到了日本历史的下一个阶段开始时，他們的自我牺牲的精神几乎上升到了惊人的地步，他們在这时自动地放弃了他們的特权，因为他們坚决地相信，为了使日本能够在一个他們所不能躲避的西方化了的世界环境中保持它的地位，他們的这种牺牲完全是必要的。

日本的武士道精神所表现的这种高貴的品质也同样表现在另外两个少数統治集团里，甚至他們的敌人都不得不承认。一个是安第斯統一国家的印加人，一个是作为万王之王阿契美尼德的古代叙利亚統一国家之助手的波斯貴族們。西班牙的軍人們为印加的品质做了証明。希腊人所描繪的波斯人形象，希罗多德对于波斯儿童教育的著名描写——“他們訓练儿童的办法是从五岁到二十岁只做三件事：騎马、射箭和說真話”——同我們所熟知的波斯成年人的情景是完全一致的。希罗多德記述了薛西斯在海上遇到风暴的故事，他的随从們为了减輕船的载重在向他們的皇上恭恭敬敬地行了礼以后紛紛地自动跳入大海。但是希腊人所传誦下来的令人印象最深刻的有关波斯人的事乃是有关亚历山大大帝的

事，他不但从口头上而且也还从实际行动上証明了他在接触到波斯人以后，他是如何重視波斯人。他在充分认識了波斯人的品质以后，了解他們在这样大的一次灾难以后有些什么反映，他就做了一个决定，这个决定不但会引起他自己的马其顿人的不满，而且如果他是故意这样做的話，那一定更会严重地損伤他們的感情。他的马其頓人的胆勇刚刚从波斯人手里把帝国搶来，他现在就决定吸收波斯人共同管理这个帝国；他采取了一种特有的彻底办法来貫彻这种政策。他娶了一个波斯貴族的女儿为妻；他还采用了各种軟硬兼施的办法叫他的手下官佐也学他的榜样；他还吸收了大量的波斯人补充他的队伍。如果一个民族能够从他們的世仇的領袖那里得到这許多重視——而且是在他們刚刚彻底失敗之后——一定是充分具有一个“統治种族”的典型美德。

我們现在已經为了少数統治者的所以成为統治阶級的能力，搜集了数量可观的証据，他們所創建的統一国家数量之多，更可以証明。在已經衰落了的二十个文明当中，至少有十五个是經过了这个阶段走上解体的。我們可以在罗马帝国里辨认出一个古代希腊統一国家；在印加帝国里发现一个安第斯統一国家；在秦汉帝国里发现一个古代中国；在“米諾斯的海上霸权”里发现一个古代米諾斯；在苏末和阿卡得里发现一个古代苏末；在尼布甲尼撒的新巴比伦帝国里发现一个古代巴比伦；在马雅的“老帝国”里发现一个古代马雅；在十一和十二王朝的“中王国”里发现一个古代埃及；在阿契美尼德帝国里发现一个古代叙利亚；在孔雀王朝里发现一个古代印度；在大莫臥儿帝国里发现一个印度；在莫斯科大公国里发现一个俄罗斯东正教；在奥托曼帝国里发现一个东正教主体的統一国家；还有在远东世界里发现中国的蒙古帝国和日本的德川幕

将。

这一种政治上的能力还不是少数統治者所共同具有的唯一創造力。我們还知道古代希腊的少数統治者不仅創造了罗马的行政管理机构，而且还創造了希腊哲学，除此而外，我們至少还可以发现由少数統治者設想出一种哲学的三个事例。

例如在古代巴比伦历史的公元前八世紀的可怕年月里，这个年代是巴比伦王国和亚述之間百年战爭的开始，但同时又似在天文知識方面有了突飞猛进的发展。在这个时候，古代巴比伦的科学人物发现了周期循环不息的节奏规律。从开天辟地的时候起，就是不断的日夜交替，月圓月缺，一年四季，可是这时候却在更大范圍内的行星运轉上，也发现了这种规律。这些星辰本来一直被看成是天空中的“流浪者的”、被认为是“誤入歧途的”星辰，而现在却发现原来它們像日、月、星宿遵守着“大年”的宇宙周期一样，遵守着严格的规律在运行；古代巴比伦的这个惊人发现很象是我們近代西方科学发明对于发现家的宇宙概念所引起的那种类似的影响。

就是这样被发现的統治着星宿世界的一切已知运动的永恒不断和永恒不变的秩序，现在看起来可能就是統治着整个宇宙：物质的和精神的、无生命的和有生命的宇宙的秩序。如果說日蝕或金星出现能够被推算出来在几百年前什么时刻发生过，或同样准确地計算出来几百年以后的某一个时刻还将重现的話，那么是不是可以同样合理地认为人类的事务也是同样地遵守着严格的秩序，可以准确地加以推算呢？旣然在宇宙的各个成員之間存在着宇宙紀律，使每一个成員都和諧一致地进行运动，那么如果說新发现的有关星体运动的式样也同样是解决人类命运之謎的鑰钥，是不是

就不合理呢？看来一位观察家如果在手中掌握了这一种天文学上的綫索，就应該有可能在知道了他的邻人的生辰八字之后就可以預言他的命运。不管合理不合理，这些假設却是很认真的；因此本来是一种很惊人的科学发现結果却产生了一种令人迷誤的宿命論的哲学，这一种哲学迷惑了一个又一个社会，甚至在經过了二千七百年之久的今天，还沒有完全过去。

占星学之所以容易引人入胜是因为据說它掌握了一种能够解释全部世界机器的理論，根据这种理論无論张三李四都可以买马票，而且保中头彩。也幸亏有这么一种理由，古代巴比伦的哲学才能够在公元前一世紀时在古代巴比伦社会灭亡以后还能够保存下来；而把这种理論强加給垂死的古代希腊社会的迦勒底的数学家，一直到不久以前还在北京的內廷星象家和伊斯坦布尔的穆內金巴席身上保留着他們的代表人物。

我們所以不惜篇幅地討論这种古代巴比伦的决定論哲学，是因为在所有的古代希腊哲学中，这一种哲学同我們西方世界的笛卡儿时代里的肤浅无聊的哲学思想的关系大概最为密切。在另一方面，在古代印度和古代中国的哲学里，凡是古代希腊所有的思想派别，他們几乎都有。在解体过程中的古代印度文明的少数統治者創造了摩訶毗罗的门徒們的耆那教，悉达多·乔答摩的早期弟子的原始佛教，大乘佛教的变形佛教（这种佛教同它所承认的来源之間的差別，至少象新柏拉图主义同公元前四世紀的苏格拉底的哲学之間的差別一样），还有构成佛陀以后的印度教的心理活动的各种各样的佛教哲学。在解体过程中的古代中国文明的少数統治者創造了孔子的道德礼仪和礼仪化了的道德观念，以及据說是由老子的传說的天才所創造的奇妙智慧——道。

（2）内部无产者

一种古代希腊的类型

在我們研究了少数統治者再来研究无产者的时候，事实的研究就会再一次造成我們的第一个印象，就是說在一个解体过程中的社会里，每一个組成部分都有几种不同的类型。我們还会发现在这一种不同精神状态的差异里，內部无产者同外部无产者是处于两个极端的。外部无产者的全部范圍比少数統治者的狹窄，而內部无产者却宽广得多。让我們先来研究这个宽广的。

如果我們打算从胚胎阶段来研究古代希腊內部无产者的起源过程的話，我們的最好办法莫过于引証修昔第底斯的一段話，这位記录古代希腊社会衰落过程的历史学家描写了这个衰落的最初阶段的社会分裂现象，它首先表现在科賽拉。

> “科賽拉的野蛮的阶級战爭（汙止状态）发展到了駭人的程度，因为这是第一次出现，所以給人的印象更为深刻——虽然到后来这次起义几乎扩大到了古代希腊世界的全部。在每一个国家里，当他們各自企图取得雅典人和拉西第孟人的支援时，在无产者的领袖和反动派之間都有斗爭。在和平的日子里，他們既沒有机会也沒有愿望邀請外国人进来；但是现在发生了战爭；双方面的革命精神都很容易設法找个同盟軍，以便一方面加强自己的实力，一方面使对方受到威胁。这种阶級战爭的出现为古代希腊諸国带来了接二連三的灾难——这种灾难，只要人类的天性不变，总是要一再出现的，虽然由于环境的不断改变也会有所增减或修正。在和平年月的有利情况下，国家和个人都会表现出較为可亲的合理态度，因为在这时他們的行为不受什么事态发展的限制；但是战爭存蝕了日常生活的从容风度，因此对于大多数人来說，也就日漸适应野蛮的新环境的訓练。因此，古代希腊諸国就沾染了阶級战爭的病

毒，这种战争的继續不断爆发，逐漸产生了愈来愈严重的后果。”①

这种情况所造成的第一个社会后果是产生了一批数目不断扩大的“无国籍”的流亡人口。在古代希腊历史的发展时期，这种情况是很少见的，而且人人都会认为它是一种可怕的反常现象。亚历山大当时打算設法誘使每一个城邦的統治阶层容許那些被放逐出境的反对派重返家乡，可是亚历山大的这种宽大为怀的努力并沒有消灭这种罪恶；敌意的火焰越燒越旺；流亡者所能做的一件事就是替别人当雇佣兵；这样一种在軍事力量上人力过剩的状态更促进了战争的动机，而新的流亡者——因此就有了更多的雇佣兵——也就不断出现了。

在希腊全境，战争精神对于道德面貌的直接为害性大大地影响了它的人民，而战争所造成的經济上的混乱状态使得局势变得更加严重起来。例如，亚历山大及其继承人在西南亚洲所进行的战爭对于一大群无家可归的希腊人来說可以說是找到了軍事职业，可是使另外一群人却又变成了无家可归。因为雇佣兵的軍餉是用阿契美尼德財庫里积累了两百年的金銀条子来支付的，因此造成了金銀的大量流通；貨币流通数量如此突然增加在农民和手工艺人中造成了极度的紊乱。物价飞涨，財政上的革命把社会中原来生活比較稳定的一批人陷入了赤貧的境地。这种情况在一百年以后又出现过一次，当时的汉尼拔战爭所造成的經济后果，首先是汉尼拔兵士們的直接破坏，继而是一直不断延长期限的罗马軍役，其結果使意大利农民同土地分离。在这种困境下，意大利农民的赤貧化了的离开了土地的子孙别无其他出路，便只能选择当初

① 修昔第底斯书(Thucydides)，第3卷，第82章。

作为一种强迫劳役加在他們祖先身上的軍人生涯。

这种残酷无情的"連根拔"的过程，我們认为就是古代希腊內部无产者的誕生过程——虽然也不否认这样的事实，至少在較早的几个世代里，这个过程的牺牲者常常是一些旧日的貴族。因为"无产状况"是一种感情状态而不是一种实际上的物质处境。当我們第一次使用"无产者"这个名詞的时候，为了我們的目的，我們曾把它的定义說成是在一个社会历史的某一个阶段里的一个社会成員或社会集体，"在"該社会中而又不"属于"該社会；这个定义包括被放逐了的斯巴达人克里阿庫斯以及小居魯士的希腊雇佣兵里的貴族出身的队长們，色諾芬已經替我們描写了他們祖先的面貌，还包括在托勒密或马略之类人的旗帜下召募起来的出身于最下等的失业工人队伍中的雇佣兵。无产者的眞正标志既不是貧穷也不是下等出身，而是一种心理上的自觉状态——还有由这种自觉状态所刺激出来的仇恨心理——认为是从他的社会上的世袭地位中被排挤出来了。

因此，古代希腊的內部无产者首先是从解体中的古代希腊各国的自由市民、甚至貴族中吸收成員的；这些第一批成員之被排挤，首先是表现在被褫夺了精神上的生存权利；自然，同他們的精神上的貧困同时出现的或继之而出现的，还有一种物质上的貧困现象，然后不久，就会又从其他阶級里得到补充，那些人不但在物质上，而且在精神上，从一开始就是无产者。古代希腊的內部无产者的数目在马其頓的征服战爭中有了大量的增长，这些战爭把古代叙利亚、古代埃及、古代巴比伦的全部都囊括在古代希腊的少数統治者的罗网里，而后来的罗马征服战爭又席卷了欧洲和非洲北部蛮族的半数。

古代希腊的內部无产者所得到的这些不是出于自愿的外来的补充成員在最初阶段里也許比古代希腊本地出生的无产者在一个方面更为幸运一些。他們虽然在精神上和物质上破了产，可是在肉体上还沒有被摧毁。但是在胜利征服者的后面出现了奴隶买卖，因此在公元前的最后两百年当中，沿地中海岸的全部居民——包括所有的西方蛮族和有文化的东方人——都被驅上了市场，以滿足无法滿足的意大利奴隶市场的需要。

我們发现在解体过程中的古代希腊社会的內部无产者很清楚地包括着三个組成部分：这个社会的社会本体里的被排挤出去的失去了基础的成員；外来文明的受到部分排挤的成員以及被征服被剝削了的但是并沒有被“連根拔”的原始社会的成員；以及由这些被征服的人口組成的徹底被排挤出去的成員，他們不但完全被連根拔起而且还被当作奴隶遣送到遙远的种植园里做苦工到死。这三种牺牲者的悲慘遭遇象他們的出身一样是很不相同的，但是他們之間的差別却由于他們的被剝夺了社会地位和变成了受剝削的流民的共同遭遇而全部湮沒了。

当我們检查一下这些牺牲者对于他們所受到的不公正待遇之命运的反应时，我們毫不惊异地发现，他們的反应之一乃是从他們的身上爆发出来的野蛮行为，其粗暴程度超过了他們的压迫者和剝削者的冷血的残暴。这种狂热有一个共同的色彩，就是一片拚命的无产者暴动。我們在古代埃及反抗古代托勒密暴政的一系列暴动里看见了这种色彩；在犹太人反抗一个塞琉西和一个罗马的希腊化的政策里，也看到了这种色彩，从公元前166年的犹大·瑪喀比起义一直到公元后132—135年的在巴尔·科凱巴的領导下所出现的最后的微乎其微的希望为止；在激动了半希腊化的和高

度懂得世故的西小亚細亚土著的不顾一切的怒火中，这个怒火使他們两次遭到罗马人无情的报复行动——一次是在公元前132年的阿里斯托尼庫斯手中，一次是在公元前88年本都王米特拉达悌手中。除此而外，还有在西西里和意大利南部发生的一系列的奴隶起义，在逃亡的色雷斯角斗士斯巴达克的亡命事业中达到了最高潮，他在公元前73—71年間，打遍了意大利半島的全境，挺身站在罗马狼的狼窝洞前向它挑战。

这些憤怒的暴动并不限于无产者的外来成分中。罗马的城市无产者在內战中对于罗马的富豪政治所表现的野蛮行为，尤其是在公元前91—82年之間的大暴动，足足可以媲美犹大·瑪喀比或斯巴达克的残暴行为；但是在熊熊烈火似的世界的光芒里显现出来的最为可怖的景象却是罗马的那些革命領导者們，他們由于命运的突然变化，被劈头抛出了元老院：他們或是一个塞多留，或是一个賽克斯都·庞培，或是一个马略，或是一个喀提林。

但是古代希腊的內部无产者所表现出来的自杀暴行并不是他們唯一的反应。他們还有另一整套的反应，在基督教里获得了最高的表现。这种溫和的或非暴力的反应象暴力的反应一样，也是一种眞正的表示退出决心的表现；因为被記載在《瑪喀比》下卷里的那些性情溫和的殉道者——老文书以利亚撒和七兄弟以及他們的母亲——都是法利賽人的精神倡导人，而这些法利賽人正是一些“离俗的人”——这乃是他們自封的称号，用罗马的語言来說就是“退出者”。从公元前二世紀开始，在古代希腊世界的远东內部无产者的历史里，我們发现暴力和溫和这两种势力一直不停地在人們的灵魂中爭夺主导权，一直到暴力自行消灭了自己，只剩下了溫和的势力独霸整个的战场。

这个問題从一开始就被提出来了；公元前167年的最先出现的那批殉道者所采取的温和道路，不久就被迫不及待的犹大所抛弃了；这一位无产者"全副武装的强有力的人物"所取得的显著成效的物质結果——虽然是浮夸而不久长的——使其后人非常惊羡，以至于耶稣的最亲密的伙伴都因为他們的师傅自己道出了他的命运而詫异万分，因此在事件終于发生的时候，他們簡直陷入束手无策的境地。但是在被釘上十字架以后几个月的时間，迦瑪列就已經感觉到这位被判处死刑的領袖的似奇迹一般集合起来的门徒乃是一批得到上帝贊助的人們；而在几年以后，迦瑪列自己的门徒保罗已經在宣扬被釘死在十字架上的基督的教义了。

这个第一代的基督徒們从暴力的行为轉变到温和的道路上来当然必須付出粉碎了物质希望的代价；釘上十字架这一件事对于耶稣的门徒来說，就好象公元70年耶路撒冷的毁灭对于正統的犹太人那样。在这时出现了一个新的犹太教，他們否认了这样一种看法，认为"上帝的天国这个概念乃是一种外在的事物境界，正在即将出现的边緣上"。① 除了重要而仅有的《但以里书》外，所有記載着犹太人的暴力行为的启示著作，在今天已經全部被摒除在教堂法和先知书以外；其相反的原則是主张絕不采取任何人为的手段在这个世界上实现上帝的意旨，这个原则反而在犹太人的传統里变成非常根深蒂固，严格遵守正統教义的以色列同盟甚至一直到今天都还对犹太人复国运动冷眼相看，对于在二十世紀的今天在巴勒斯坦重建一个犹太人的家园之举采取絕不插手的态度。

① 柏启特：《犹太教和基督教启示录》(Burkitt, F. C.: Jewish and Christian Apocalypses)，第12页。

如果說正統的犹太民族的这种心理改变的行为造成了犹太民族还能以一种化石的身分生存到今天的話，那么在耶穌的伙伴中的这种类似的心理改变就为基督教会取得更大的胜利开辟了道路。基督教会在迫害的挑战面前，采取了以利亚撒和七兄弟的温和的反应态度，而它的收获却是把古代希腊的少数統治者和后来的外部无产者的蛮族軍事集团都变成了基督教徒。

在基督教的生长时期的最初几百年里，其直接的敌人乃是古代希腊社会的以最晚期形式出现的原始种族宗教：古代希腊統一国家对于神圣的撒撒这一种人物的偶像崇拜。正是由于教会使其信徒对于这种偶像崇拜采取了一种温和而毫不妥协的态度，即使是在形式上和勉强的方式上也絕不让步，这才招来了官方的一系列的迫害行为，其結果迫使罗马帝国政府不得不屈服在它所不能压服的精神力量面前。但是虽然这个帝国的原始国家宗教借助了政府的大力維持下来了而且强加在人們的身上，可是对于人們的心灵来說却沒有多大影响。罗马的行政长官們命令基督徒对这个宗教一定要表示法定的敬意，而且还要履行一套法定的仪式，但是这个国家宗教也就到此为止了。对于那些非基督徒来說，除此而外，别无其他，要他們干什么他們就干什么，他們不懂得为什么基督徒宁肯牺牲了自己的性命，也不肯屈从一些很細小的仪式。基督教的这些敌人本身是强大的——不需要施加什么政治压力就自然具有一种天生的吸引力——但是这些敌人既不是这种国家崇拜也不是任何其他的原始宗教，而是一些象基督教一样从古代希腊内部无产者产生出来的“高級宗教”。

我們可以把这些敌对的“高級宗教”象念咒似的念一遍，我們只要敍述一下古代希腊内部无产者的远东成員的諸多来源就可以

了然了。基督教是来自一群源出古代叙利亚民族的人。古代叙利亚的伊朗人那一半貢献了太阳神教。爱息斯崇拜来自古代埃及的經常被水淹沒的北部地方。安那托利亚的“大母”息伯利崇拜也許可以說是赫梯社会的貢献，这个社会在这时除了在宗教方面外，可以說是在各方面的社会活动都早已消灭了——虽然，如果我們一定要追溯到“大母”的最早起源，我們就会发现她本来是以伊絲妲的名字住在古代苏末世界里的，到后来她才以息伯利的名字住到安那托利亚的帕西努斯，或以狄爱·西拉的名字住在希拉波立斯，或以遙远的使用条頓語言的信徒的“大地母亲”的名字住在北海或波罗的海的一个圣島的树林里。

一个米諾斯缺口和一些赫梯足迹

当我們在其他解体中的社会的內部无产者的历史上进行探索时，我們不能不承认在某些场合証据是很少的，甚至是沒有的。例如，我們完全不了解马雅社会的內部无产者的情况。在米諾斯社会的情况下，我們已經注意到了一种若有若无的发光现象，可能就是一种所謂米諾斯統一教会的痕迹，它从公元前六世紀时就出现在古代希腊历史中的古代俄耳甫斯神秘教会的多种不同的組成成分里。然而我們无法証实俄耳甫斯神秘宗教的任何信仰和仪式是源出于一种米諾斯宗教。此外，我們对于赫梯文明的內部无产者也可以說是毫无所知，这个文明在非常年幼的时候就灭亡了。我們只能說赫梯社会的残骸好象是逐渐地一部分为古代希腊社会而另一部分为古代叙利亚社会所吸收，因此，如果我們想搜求赫梯社会体的任何痕迹的話，我們必須到另外那两个社会的历史里去探索。

赫梯社会乃是許多解体的社会之一，它在解体的过程还沒有

走完的时候就被一家邻居吞噬了。因此，它的內部无产者以冷淡的甚至是以得意的心情对待它的少数統治者的命运乃是一种很自然的事。一个典型的事例就是在西班牙的軍人們突然入侵时，安第斯統一国家的內部无产者所采取的行为。那些特权貴族也許是在任何一个解体社会中所出现的最为仁慈的少数統治者，但是到了他們要經受考驗的日子里，他們的仁慈对于他們可說是毫无用处。他們的經受过悉心照顾的人的牧群以他們过去接受印加統治下的和平的同样毫无表现的順从接受了西班牙人的征服。

我們还可以举出一些事例来表明內部无产者对于战胜了他們的少数統治者的人們表示了肯定的热誠。在新巴比伦帝国的时候，波斯征服者把犹太人全变成了俘虏，但是"第二个以賽亚"的口才却表现了热誠的欢迎。两百年后，巴比伦人又反过来欢迎古代希腊的亚历山大作为帮助他們脫离阿契美尼德苦难的救助者。

日本的內部无产者

在日本这一远东社会的历史里可以清楚地看到日本的內部无产者退出社会的清晰迹象，这个迹象遍布于它的全部混乱时期，一直持續到它在西方社会把它吞沒以前的进入統一国家的时期为止。譬如說，如果我們想为古代希腊城邦的市民——这些人由于开始于公元前431年的不断战爭和革命而失去了立錐之地，因而不得不在当雇佣兵中找一条出路——找一批伙伴的話，那么我們就在日本发现一批同他們一模一样的浪人群，他們是一批无主无业的武士，在日本的混乱时期被封建的无政府状态所遺弃了。再者，还有一批在今天还作为日本社会的流亡者而存在的賤民或流氓，这些人可以說是日本本土上的虾夷蛮族的迄今尙未同化的残余，他們被强制并入日本的內部无产者，就象欧洲和北非的蛮族被

罗马的軍力强制并入古代希腊的內部无产者一样。第三，我們还在日本发现了相等于古代希腊的"高級宗教"一类的东西，古代希腊的內部无产者在这些宗教里表现了他們对所忍受的苦难的最有力的反应。

这些宗教乃是在公元1175年以后一百年間出现的淨土、淨土眞宗、法华和禅。这些宗教同古代希腊的宗教有个共同之点，就是它們的起源全是外来的，因为这四种宗教全是大乘佛教的变种。其中三个同基督教有相同之点，它們都宣扬男女在精神上平等。这些宗教的使徒們面对着天眞的群众，主张废除古汉文，因此在他們写字的时候，就用一种比較簡单的字体书写日本的方言。这些宗教的創始人的最大弱点乃是他們虽然打算对尽可能多数的人传播救世的福音，但是他們的要求的調子却放得太低。有些人仅仅执行一些宗教仪式，而另一些人对他們的信徒很少提出甚至完全不提出什么道义上的要求。但是我們也应該記住正統基督教的"过犯得以赦免"的主张，曾經在不同时間和地点遭到自封的基督教領袖所誤用或誤解，因此总难免受到各种各样的攻击。例如，路德就攻击过当时罗马教会所采取的出卖赎罪券的行为，认为它是在宗教仪式的伪装下所进行的买卖基督教赎罪的商业行为，而同时，在他自己解释保罗的信仰自立說和他的辯罪說时，他自己也难免受到以冷淡态度对待道德問題的攻訐。

在异族的統一国家中的內部无产者

在某几个解体的文明里出现了一种奇异的现象，这些社会的土生土长的少数統治者被消灭或推翻之后，外部的事态还是按着正常的軌迹发展。有三个社会——印度、远东中国和近东东正教社会——都在它們从衰落到解体的过程中經历了統一国家的阶段，

而它們却都是从异族手里作为一种禮物或一种强加給它們的物品接受了这个統一国家，而不是由他們自己亲手締造的。伊朗人为东正教社会的主体提供了奥托曼帝国形式的統一国家，而对于印度世界又提供了帖木儿(莫臥儿)帝国的形式。后来英国人又把这个瘫痪的莫臥儿土邦在它的原有基础上加以重建。在中国，却是由蒙古人承担了奥托曼或莫臥儿的責任，而象英国人在印度所做的那样在更坚实的基础上进行的重建工作，却是由滿洲人承担了起来。

当一个解体中的社会不得不接受一个外来的建筑师来替它建造一个統一国家时，这就等于說它自己的土生土长的少数統治者已經变成了完全无能和毫无創造性了；这样一种提前衰老的必然报应乃是令人难堪的失去特权。代为执行一个少数統治者职权的异族，当然会擅取一个少数統治者的特权；因此在一个由外来民族建立的統一国家里，本地的全部少数統治者都被下降到內部无产者的行列。蒙古或滿洲可汗們、奥托曼巴迪沙和莫臥儿或英国的奎沙伊辛德，当然仍会使用中国的文官阶层或希腊的范納尔人或印度的婆罗门替他們工作，事实也正是如此；但是这件事并不能遮盖他們既丧失了灵魂又丧失了地位的事实。很显然在这种情况下，当以前的少数統治者和他鄙視过的內部无产者同样淪入一种共同的卑賤地位时，我們很难設想解体的过程还会按着正常的步驟进行。

在我們现代的印度社会的內部无产者里，我們可以看到无产者的暴力与温和两种不同的反应，一方面是孟加拉革命分子的好战派的屠杀行为，另一方面是甘地所宣传的非暴力主义；在另外一些宗教运动里，关于这两种相反趋势同时存在的现象，我們还可以

追述更长的历史。我們在錫克教里发现有印度教和伊斯兰教的好战的无产者的混合教义；在梵社里，发现有印度教和基督新教自由派的非暴力的混合教义。

在滿族統治之下的远东中国社会的内部无产者里，我們发现在公元十九世紀中叶的社会舞台上占主要地位的太平天国运动，内部无产者的这一表现同梵社很相似，它一方面接受基督新教的影响，另一方面又在好战方面受錫克教的影响。

在东正教主体的内部无产者里，在公元十四世紀五十年代的薩洛尼卡地方出现的"狂热"革命，使我們看到了在东正教社会混乱时期的最黑暗年月里——在东正教社会还沒有被奥托曼帝国的胜利者的严格手段納入統一国家以前的最后一个世代里——的无产者的一线暴力反应。和它同时存在的温和反应并沒有多大发展，但是如果在十八、十九世紀之交，西方化的运动并不是在奥托曼帝国瓦解之后马上出现，那么我們很可以认为到了今天那个拜克塔士运动会象它在阿尔巴尼亚一样，在整个的近东都取得比較有利的地位。

古代巴比伦和古代叙利亚的内部无产者

如果我們现在轉到古代巴比伦世界，我們发现在公元前八世紀和七世紀在亚述的恐怖統治之下的西南亚洲，象其后約六百年在罗马恐怖統治之下的希腊化了的地中海沿岸地区一样，在那深受苦难的内部无产者的灵魂深处都沸騰着宗教的經驗和发现。

在解体过程中的古代巴比伦社会通过亚述的武力在地理上向两个方面扩张，就象解体的古代希腊社会通过马其頓人和罗马人的征战向外扩张一样。这些亚述人在东面的伊朗扩张到了扎格罗斯以外地方，就象后来的罗马人在欧洲越过了亚平宁山脉一样，征

服了許多原始社会；他們向西越过了幼发拉底河，就象马其頓人在达达尼尔海峽进入亚洲一样，战胜了两个异族文明；这两个文明是古代叙利亚文明和古代埃及文明，它們和后来在亚历山大战爭以后并入古代希腊內部无产者的四个文明之中的两个，事实上是一回事。被古代巴比伦軍力征服的这些外来的牺牲者不但被战敗了而且还被連根拔掉。在迁移被战胜的民族方面，典型的例子乃是亚述的軍事首領薩艮强迫迁移以色列人——即所謂“失踪的十族”——和新巴比伦的軍事首領尼布甲尼撒强迫犹太民族迁移到巴比伦王国本土的古代巴比伦中心地区。

强迫整个民族迁移乃是古代巴比伦帝国主义摧毁被征服民族的反抗精神的一种独特的手段，这种暴行的对象决不是以异民族和蛮族为限。在他們自相残杀的战爭里，古代巴比伦世界的統治势力之間也毫不留情地互相采取这个办法，撒马里坦共同体——有几百人到今天还住在基利心山下——乃是亚述人把巴比伦王国的好几个城市的居民，包括巴比伦的居民，迁移到叙利亚的明証。

可以說亚述狂在促使古代巴比伦的內部无产者出现以前一直是精神充沛的，这个內部无产者同古代希腊的內部无产者在它的来源、成分和經驗方面都是非常相似的；这两棵树也結出了同样的果子。这个古代叙利亚社会在后来并入古代希腊的內部无产者的时候，它就从犹太教里产生了基督教，而在更早一些时候，这个古代叙利亚社会在并入古代巴比伦內部无产者以后，就从同它有关的区域社会的原始宗教里同样地产生了犹太教。

簡单地从两个异族社会的历史发展阶段来看，犹太教和基督教看起来好象是“在哲学上旣属于同时代又是分量相等的”，但是还有一个角度，如果从这个角度来看，它們却代表着精神上升过程

中的两个不同阶段。根据这种看法，基督教同犹太教不是平行的，而是高踞在犹太教的肩上，同时它們两个又远远的超过了以色列的原始宗教。在公元前八世紀及其以后出现的以色列的和犹大的先知們的升华事迹，并不是从原始的耶和华崇拜到基督教出现以前唯一的具有历史上或精神上的間断的記載或暗示的事迹。在圣經中所記載的先知以前还有摩西的形象，在这个形象出现以前还有亚伯拉罕。不管我們对于这些遙远的人物的历史真实性采取什么态度，我們終不能不承认人們的传說是把亚伯拉罕和摩西和那些先知們以及基督放在同样的历史地位上来看的。因为摩西的出现是同埃及的"新王国"的衰落属于同一个时候，而亚伯拉罕的出现则是同古代苏末統一国家在經过了短暫的汉穆拉比重建以后进入末期的时候同时的。这样一来，以亚伯拉罕、摩西、先知和耶穌为代表的四个阶段，便說明了文明解体和宗教的新动力之間的关系。

犹太教这个高級宗教的出现在流亡以前的以色列的和犹大的先知們的著作里留下了非常丰富和清晰的記載；在这么巨大的精神苦难的活生生的記录里，我們看到了在别处遇到过的爭論得很激烈的棘手的問題：采取什么态度对待面前的苦难，是暴力还是温和。在这一次，也是温和的势力逐漸压倒暴力而占了上风；因为混乱时期达到和越过它的最高峰时給了他們一系列重重的打击，甚至使那些犹大的最頑固分子都认識到了采用暴力手段是无效的。在八世紀叙利亚出世的这个新的"高級宗教"，在古代叙利亚社会不断在它的本土受到亚述人的打击的时候，到了六世紀和五世紀的巴比伦王国，就在这样一个受打击的民族的既失去了土地又远离了故乡的后代里，逐漸成熟了。

象迁移到罗马意大利的远东奴隶一样，在尼布甲尼撒的巴比

伦王国的犹太移民对于他們的征服者的各种民族性采取坚决不妥协的态度：

“如果我忘了你，啊耶路撒冷，就让我的右手从此不会操作。

“如果我不記得你，就让我的舌头从根烂掉。”①

但是这些流亡的人們远在异乡所表现出来的对于故乡的怀念并不仅仅是消极的现象：它还是一种出自天性的創造性的想象能力的积极表现。当他們从泪眼模糊中看见了那不平凡的景象时，他們的陷落了的城寨就变成了建立在岩石上的一座圣城，把地狱的大门撇得远远的。当那些俘虏們对他們的奴隶主拒不服从而且对他們唱一支錫安歌曲，把他們的弦琴倔强地挂在幼发拉底河岸的杨柳枝上的时候，他們就在这一刹那間，在他們心中的暗弦上弹出了听不见的新曲：

“每当我們在巴比伦的河边坐下来，想起你的时候，啊錫安，我們就哭泣；”②

在这个哭泣的时候，就出现了犹太民族的升华。

显然，在古代叙利亚从外来的内部无产者队伍中吸收的成員所不断表现的宗教反应里，古代巴比伦和古代希腊的对比是非常近似的；但是对于古代巴比伦的挑战有所应战的不仅是属于一个外来文明的那些成員，而且还同样包括那些蛮族。而被罗马兵力所征服的欧洲的和北非的蛮族，他們自己沒有宗教，他們只是从他們的来自远东的无产者伙伴中接受他們所撒下的种子，在亚述劫

① 《詩篇》(Ps.)，第137章，第5—6节。

② 《詩篇》(Ps.)，第137章，第1节。

掠之下的伊朗蛮族产生了他們自己的先知，名为查拉图斯特拉，他是祆教的創始人。查拉图斯特拉的生卒年月一直是个爭論的問題，因此我們无法断定究竟他的宗教发现是对于亚述的挑战的一种独立的应战呢，还是他的声音只不过是那些被隔絕在“米堤亚城”的被人遺忘了的以色列先知們的呼声的回声。但是，显然的是无論这两种“高級宗教”的本来关系如何，祆教和犹太教都是在它們的成年时期在平等的基础上见面的。

不管怎样，当古代巴比伦的混乱时期到了亚述灭亡而宣告結束的时候，古代巴比伦世界便以建立一个新巴比伦王国的形式进入了統一国家的阶段，在这时候看起来，犹太教和祆教都想在这一个政治机构里爭得建立一个統一教会的特权，就象后来在罗马帝国那个政治机构里，基督教和太阳神教都想爭得这个特权一样。

然而，事实并不如此，因为新巴比伦这个統一国家和罗马帝国比較起来是非常短命的。尼布甲尼撒可以說是巴比伦的奥古斯都，但是在他的身后几百年間却沒有出现图拉真、賽維路斯和君士坦丁那样的人物。他的直接继承者，納博尼德和伯沙撒，同朱里安或瓦林斯比起来还差不多。在不到一百年的期間里，新巴比伦王国就“落到了米堤亚人和波斯人的手里”，这一个阿契美尼德帝国就变成在政治上属于伊朗，在文化上属于叙利亚了。这样一来，少数統治者和內部无产者就交换了位置。

在这些情况下，犹太教和祆教本来可以取得更快更肯定的胜利；但是在二百年以后命运之神又来插手，使事态发展发生了意外的变化。命运把米堤亚人和波斯人的王国交到了一个马其頓胜利者的手中。古代希腊社会突然侵入了古代叙利亚的事件，彻底粉碎了古代叙利亚这个統一国家，使它无法完成它的历史使命；这样

一来，本来在阿契美尼德的保护之下，平稳发展的这两个高級宗教（据我們所有的一些微弱的証据）就被迫不得不采取用它們的宗教职能去交换政治地位的絕望办法。它們都各自在它們自己的勢力范围內，变成了反抗入侵的希腊文化的古代叙利亚文明的战士。犹太教的西部地区在地中海沿岸不远的地方，它这时的处境可以說是絕望的，果然在其后公元 66—70 年、115—117 年和 132—135 年的罗马-犹太战爭中，它就被罗马的兵力摧毁了。祆教在偏僻的扎格罗斯山脉以东，于公元三世紀，在比較不那么絕望的情况下进行了斗爭。它发现，作为一个反对古代希腊的武器来說，薩桑王朝比犹太教有力得多，在瑪喀比的那些分散的小国里，犹太教做不出許多事，而薩桑却在四百年的斗爭里逐漸消灭着罗马帝国的力量，并且在公元 572—591 年和603—628 年的互相削弱的罗马-波斯战爭里达到高潮。即使如此，薩桑政权还是无力完成把希腊文化逐出亚洲和非洲的大业，因此到了最后，祆教也就象犹太人一样由于插手于政治而付出了严重的代价。到今天，祆教徒象犹太人一样分散地生存着；而这些已經僵化了的宗教虽然还把这两个社会共同体的分散的教徒們紧紧地团結在一起，而对于整个人类来說却已經不起什么作用了，它們早已經变成了絕迹了的古代叙利亚社会的化石。

外来的文化力量所施加的压力并不仅把这些“高級宗教”引上政治道路；而且还把它們压碎。在犹太教和祆教变成了政治上的反对工具以后，古代叙利亚的宗教天才們就在那些对于古代希腊的挑战采取温和而不是暴力手段的古代叙利亚人們当中寻求避难的处所；古代希腊的內部无产者在他們的精神苦难中貢献了基督教和太阳神教，在这个过程中，古代叙利亚宗教发现了犹太教和祆

教所拒絕采用的在精神上和观点上的新的表现方法。基督教在它通过了采用温和的手段俘虏了古代叙利亚世界的古代希腊征服者以后，也分裂成了三个共同体——一个天主教会，它同古代希腊文化結成了同盟，另外两个是景教和基督一性派这两个正相反对的邪教，它們继承了祆教和犹太教的好战的政治传統，不过在把希腊文化逐出古代叙利亚战场方面却一事无成。

然而，两次相继出现的失敗却沒有使希腊文化的好战的古代叙利亚反对派变得沮丧絕望。它們緊接着又做了第三次的努力，在这次取得了成功；古代叙利亚社会在战胜希腊文化方面所取得的政治胜利是通过了另一种来源于古代叙利亚文明的宗教。到了最后，伊斯兰教終于在西南亚洲和北非洲推翻了罗马帝国，为重建的古代叙利亚統一国家，阿拔斯哈里发，提供了一个統一教会。

古代印度和古代中国内部无产者

古代印度社会象古代叙利亚社会一样，在它的解体过程中受到了古代希腊入侵的严重干扰；在这一次，类似的挑战引起了类似的反应现象是很令人感到兴趣的。

当古代印度和古代希腊社会第一次发生接触的时候——因为亚历山大冲进了印度河流域——古代印度社会正处于行将进入它的統一国家的时期，它的少数統治者一直采取創造耆那教和佛教这两个哲学学派的办法来适应解体过程的苦难；但是在这时并沒有由它的内部无产者創造了什么"高級宗教"的証据。信仰佛教的哲学家帝王阿育王在古代印度統一国家的在位时期是从公元前273—232年，他打算設法使他的古代希腊邻人皈依这种哲学，但是沒有成功。只是到了后来，佛教才在一次突击运动中占領这遙远辽闊而重要的省份，这是亚历山大以后的古代希腊世界的希

腊·巴克特里亚王国。

佛教是在經过了一番非常不平常的变动以后才取得了这个精神胜利的，通过这次变动，悉达多·乔答摩早期弟子所信奉的旧哲学变成了大乘佛教。①

"大乘佛教是一个眞正的新宗教，它同早期的佛教有許多截然不同的差异，它同后来的婆罗门教的关系可以說是同它的前身佛教一样。……从来沒有人充分知道究竟是一种什么激烈的革命改变了佛教教会，这种新精神——虽然已經潜伏了很长时期——在公元后最初几个世紀里达到了完全'盛开'状态。当我們看到一个主张无神的、否认灵魂的哲学，宣传采取一条自我最后解救的道路，主张生命的彻底消灭和单純地对于人的造物主的思念——当我們发现它忽然变成了一座巍峨的庙宇，在里面供奉了一座至高无上的神，旁边还环侍着許許多多众神和圣者：变成了一种非常虔敬的宗教，非常讲究形式并且还有职别，还抱有普救众生的理想，只有靠众佛和菩薩的慈悲才能够得救，得救的境界并不是毁灭而是永生——这时我們就有充分理由认为在許多宗教的历史里，很少有过这种现象，在同一个宗教創始者的流派里，竟会出现如此不同的新旧教派。"②

---

① 这个爭論的問題恐怕永久不会有結論。在下一段引用的俄罗斯学者的說法，认为大乘佛教所反对的佛教哲学乃是悉达多·乔答摩本人所宣传的教义的贋品或誤解。有些学者主张，根据小乘佛教經文中所記載的佛陀的系統化了的哲学所能提供的綫索，我們可以說佛陀本人并不是完全不相信灵魂的眞实性和永恒性，而且作为他的精神活动最后目的的涅槃境界并不是生命的絕对消灭，而只是感情的消灭，因为只要在生命中有感情在，生命就得不到充分表现。——湯因比

② 斯采尔巴茨基：《佛教涅槃的概念》(Stcherbatsky, Th.: The Conception of Buddhist Nirvana)，第36页。

这种改变了的佛教在扩大了的古代希腊世界的东北部大为流行，它事实上乃是一种在当时侵入古代希腊社会内部的可以同許多其他宗教相比的古代印度的“高級宗教”。这个旣是大乘佛教的突出特点又是其成功秘密的个人宗教的来源究竟是什么呢？这一种彻底改变了佛教精神面貌的新因素旣不是古代印度的本地貨，也同古代希腊哲学大相径庭。它究竟是古代印度內部无产者的經驗果实呢，还是从那已經引燃过祆教和犹太教的古代叙利亚的火花中引来的火种呢？根据我們所有的材料，两种說法似乎都可以，但是我們实在无法进行选擇。我們只能这样說，当佛教这个“高級宗教”出现的时候，古代印度的宗教历史已經赶上了我們所說过的古代叙利亚社会所走上的道路。

作为一种“高級宗教”来說，它从它所喚醒了的社会核心出发，为的是在一个已經希腊化了的社会里传播福音，古代印度的大乘佛教在这时显然同基督教和太阳神教起着同样的作用；如果在我們的手里有了这把钥匙，我們就可以很容易地識别古代印度的其他綫索，根据古代希腊的图讖，找出古代叙利亚宗教的踪迹。如果我們找到残存于犹太人和祆教徒当中的相等于古代希腊以前的古代叙利亚社会的古代印度化石的話，我們发现我們所寻觅的对象原来是錫兰、緬甸、暹邏和柬埔寨的晚期的小乘佛教，这个宗教乃是早期大乘佛教哲学的一种遺迹；就象古代叙利亚社会一样，它一定要等到伊斯兰教出现的时候，才找到了把古代希腊文化驅逐出境的有效工具，我們在印度也发现了把入侵的古代希腊精神彻底地逐出古代印度社会体的大业并不是由大乘佛教完成的，而是由純粹属于印度的、完全非希腊的、佛陀以后的印度教宗教运动完成的。

据我們现在所能知道的，大乘佛教的历史同天主教一样，它們两个的活动场所都在古代希腊世界，而不是使它們出生地点的非希腊社会改变信仰。不过大乘佛教的历史还有基督教会历史所沒有的进一步发展。因为基督教会在垂死的古代希腊社会的領土上建立了家园以后，就一直住了下去，而且为两个新的文明，我們自己的和东正教的，提供了教会組織，东正教同古代希腊文明有子体关系。在另一方面，大乘佛教，通过短命的古代希腊·巴克特里亚王国和中亚細亚的高原进入了垂死的古代中国世界，就这样从它的出生地經过了两次迁移以后，大乘佛教变成了古代中国內部无产者的統一教会。

古代苏末內部无产者的遺产

古代巴比伦和赫梯这两个社会同古代苏末社会有子体关系，但是在这里我們却沒有发现古代苏末社会的內部无产者从內部創造出什么統一教会并遺留給它的子体文明。古代巴比伦社会的宗教好象是来源于古代苏末的少数統治者，而赫梯宗教好象也是多少来自同样的来源。但是我們关于古代苏末世界的宗教史实在知道得很少。我們只能这样說，如果对于搭模斯和伊絲妲的崇拜眞正是古代苏末內部无产者的經驗的最高峰的話，那么这个創造行为的尝試就是在古代苏末本身沒有获得成功，而只是在别处結了果。

古代苏末的这两位男女神，还有很漫长的发展前途，在他們的后来历史里，一个有趣的现象是他們彼此之間的重要性的消长。在赫梯那里崇拜这两个神的时候，女神的形象比男神突出得多，男神在她的面前扮演着很矛盾的角色，一会儿是她的儿子，一会儿是她的情人，旣是她的保护者又是她的手下牺牲者。在息伯利·伊絲妲的面前，阿提斯·搭模斯縮到了完全不重要的地位；而在她的偏

远的西北海島的神殿里，周圍是大洋河的激流，諾尔突斯-伊絲妲甚至变成了沒有男神作伴的一个孤独的女神了。但是在他們两个向西南方旅行到叙利亚和埃及的时候，搭模斯的重要性增加了，伊絲妲的重要性却减少了。在从班必斯到艾斯卡伦这一带地方所崇拜的阿塔加提斯的名字里，可以辨认出来她就是伊絲妲，可是她的被尊重全在于她乃是阿提斯的妻子。在腓尼基地方有一位名叫阿多尼斯-搭模斯的大神，阿斯他尔脱·伊絲妲每年都要在他的忌辰为他哭一场；而在古代埃及世界里，一个名叫奥西里斯-搭模斯的大神的声名远远超过了他的妻子、又是他的姊妹爱息斯的声名，就象爱息斯到了后来在古代希腊的內部无产者心中占領了統治地位的时候，又远远占了奥西里斯的上风一样。古代苏末的这种信仰——其中信徒們的集中崇拜对象是垂死的男神而不是悲哭的女神——好象一直传到了遙远的斯堪的納維亚的蛮族当中，在那里有一个"大神"名叫巴尔得-搭模斯，而他的并不出色的妻子南娜还一直保留着古代苏末神母的私人名字。

（3）西方世界的內部无产者

为了完成我們对于內部无产者的考查，我們还必須研究最靠近身边的問題。是不是在西方的历史里也出现了同样的具有类似特征的现象呢？当我們列举西方內部无产者的种种材料时，我們可能遇到材料太多的困难。

我們已經注意到了西方社会在經常补充內部无产者的来源时，具有极大的规模。在过去四百年間，有不少于十个解体了的文明的人力被納入了这个西方社会；在我們西方內部无产者所已經降低到的一般成員的水平上，一直在进行着标准化的变化，其結果

使那些来源不同的群众之間的彼此特征，逐漸模糊，甚至完全消失。我們这个社会也还不滿足于吞食它自己的“文明的”同类。它还几乎网罗了所有残存的原始社会；其中有一些如塔斯马尼亚人和北美的大部分印第安部族，在一开始就受惊而死，而另外一些，如赤道非洲的黑人却設法生存下来，使尼日尔河流入了哈得逊河，使刚果河流入了密西西比河——就象这个西方怪物的其他活动使长江流入了马六甲海峡一样。① 黑奴被远越重洋販入美洲，泰米尔或中国的苦力被运到了印度洋的赤道或地球背面的沿岸一带，正是象公元前两个世紀里的奴隶被罗马人从地中海的四周海岸运到罗马意大利的庄园一样。

在我們西方內部无产者中还有一批来历不明的外来人，他們在物质方面虽然沒有离开家乡，可是在精神上却完全陷入了破产地位。在任何一个社会里，凡是企图改变人們的生活方式使其适应一个外来文明的节奏时，都需要有一个特殊的社会阶級在这个过程中起着“变压器”的作用；为了滿足这个要求，这个常是突然而人为地应运而生的阶級，通常总是用一个特别的俄罗斯的名称，称他們为知識分子。知識分子可以說是一批联络官，他們很快地就学会了入侵文明的种种本領，以便使他們自己这个阶級，能够通过他們这批人就比較称心地生活在一个新的环境里，本来的生活方式变了，人們要越来越多地生活在外来人所强加在他們头上的生活方式当中。

第一批知識分子的成員是海陆軍官們，他們掌握了統治社会

① 玉外納在描写公元二世紀初年半希腊化了的叙利亚远东人流入当时罗马时的用語。他說：欧朗提斯河流入台伯河了。

的战爭艺术，以便使彼得大帝的俄罗斯免遭西方瑞典的征服，或似后来的土耳其和日本，免遭已經充分西方化了的可以进行侵略的俄罗斯的征服一样。然后又来了外交家，这一批人是在战争失敗以后不得不同西方政府打交道的时候，懂得如何办交涉的人。我們已經談过奧斯曼人专门雇用了一批莱雅来替他們作外交工作，一直到后来情况发生了变化，逼得这些奧斯曼人不得不自己干这一件討厌的工作。然后又来了商人：广州的"行"商，在奥托曼巴迪沙統治地区的利凡得人、希腊和亚美尼亚商人。最后，当西方文明的酵母在它所滲透或同化的社会的生活方式里发生了更大作用的时候，知識分子就发展了他們所最为特有的形式：学会了传授西方学科的教师；学会了根据西方程序管理政府事务的文官；学会了根据法国的司法程序引用一两句拿破仑法典秘訣的律师。

无論在什么场所，只要我們发现有知識分子，我們就可以得出这样的結論，不但有两个文明发生了接触，而且其中之一正在被另外一个吸收为内部无产者。我們还可以在知識分子的一生中找出这样一件让大家都知道的事实，就是所有的知識分子都是天生不幸的。

这一个联絡官阶級具有杂交品种的天生不幸，因为他們天生就是不属于他們父母的任何一方面。知識分子受他們本民族的憎厌，因为这一阶級的存在就是他們的耻辱。知識分子在他們当中出现，就是証明有了一种可厌而无可避免的外来文明，对于这种外来文明既不能抵制，只好順受。每当法利賽人遇到稅吏的时候，或每当狂热教徒遇到希律的手下人的时候，他們都想到这件事。因此，这些知識分子一方面既在本国得不到人們的好感，而另一方面他們千辛万苦学了那些国家的风俗习惯，那些国家也給不了他們多

大荣誉。① 在印度和英国的早期历史交往中，英属土邦所豢养的那批充当行政官員的印度知識分子們乃是英国人經常挖苦和嘲笑的对象。这些"巴布"們的英語說得越是流利，那些"沙希布"們就越是挑剔，只要出一点不提防的差錯，就要被大为譏笑一頓；而这种譏笑即使是善意的，也是伤人的。因此这些知識分子如果按照我們所下的內部无产者的定义来說，乃是双重的，他們不但是"在"而不"属于"一个社会，而且还"在"而"不属于"两个社会；他們虽然在最初阶段还可以安慰自己說，对于两个社会来說，他們都是不可缺少的，可是到了后来，連这一点安慰也沒有了。因为在以人力为商品的社会里，供求关系总是不在人們控制能力之內的，到了一定时候，知識分子就要遇到生产过剩和失业的不幸了。

一个彼得大帝只需要一定数量的俄罗斯文官，一个东印度公司只需要一定数量的职員，一个穆罕默德·阿里只需要一定数量的紡織工和造船工。担制这些知識分子的人們可以即刻动手制造，但是制造知識分子的机器却是容易开动而很难停下来的；因为这些联絡官阶級虽然在那些雇佣他們的人們眼睛里沒有地位，可是在那些准备接替补充他們的人們眼中却还是很有地位的。候补者的数量急驟增加，大大超过了需要的数量，因而在原来已經取得了职位的知識分子周围就充斥了大量的无所事事穷极无聊的被社会所遺弃的知識分子无产者。在一小撮文官之外出现了一大批"虛无主义者"，在一小撮抄写員的"巴布"之外出现了一大批"落第的学士"；而知識分子的痛苦，凡是处在后一情况的，都大于处在前一情

① 讀者看到这里也許可以了解根据湯因比先生的使用意义，所謂知識分子，同第二次大战时称作"傀儡"的政治动物具有同一含义。——节录者

況的。因此，我們几乎可以提出一条社会"法則"来，知識分子的不滿情緒是按几何級数增长的，而时間却是按算术級数前进的。俄罗斯知識分子的历史是从十七世紀末年开始的，他們所积累的怨恨已經在1917年的布尔什維克革命中爆发出来。孟加拉知識分子的历史开始于十八世紀中叶，他們在今天所暴露出来的革命暴力已經远远超过了英属印度的其他地方，在那些地方知識分子的出现則晚了五十年到一百年。

这一种社会莠草的乱生现象还不仅限于在它自己生长的土地上。它后来不仅在半西方化的边緣地区上出现，而且还在西方世界的心脏地区出现。二十世紀意大利的法西斯党和德国的国社党的出现就是由于有一群受过中学教育甚至受过大学教育的人作它們的骨干，这些人受过訓练有一定才能，可是沒有适当的出路。把墨索里尼和希特勒推上政治舞台的这一股魔鬼似的力量就是由一群知識分子所組成的亡命无产者造成的，他們努力学习提高自己，可是他們发现还是难逃被有組織的資本和有組織的劳动上下两层磨碎的命运。

事实上我們并不需要等到二十世紀才看见从西方社会体本身补充西方内部无产者的成員；因为在西方世界和在古代希腊世界一样，被連根拔起来的并不仅仅是被征服的外来人。十六世紀和十七世紀的宗教战爭的結果，凡是在新教徒占了上风的地方，所有的天主教徒都受迫害被驅逐，凡是天主教徒当权的地方，新教徒也遭到同样的待遇，其結果，法国新教徒的后代就从普魯士遍布到南非，而爱尔兰天主教徒的后代就从奥地利遍布到智利。甚至在宗教战爭結束以后对于一切都失去了兴趣的和平环境里，这个灾难也沒有停止。从法国革命开始，政治上的汙止状态又受了迄今为止

的相互反感的鼓励，于是又出现了大批的新的政治流亡现象：1789年的法国貴族的流亡，1848年欧洲自由主义者的流亡，1917年俄罗斯"白党"的流亡，1922年和1933年意大利和德国的民主党人的流亡，1938年奥地利天主教徒和犹太人的流亡，以及1939—1945年大战及其后出现的数以百万計的战爭受难者。

我們还知道在古代希腊混乱时期的西西里和意大利的自由人民如何被农业上发生的經济革命逐出了农村，而被驅逐到了城市：利用庄园奴隶实行农产品专业化的大量生产代替了自給自足的小規模的綜合耕种。在我們近代西方历史里也出现过几乎完全相同的社会灾难，利用黑奴植棉的农业經济革命代替了美洲联邦"产棉地带"的白种自由民的綜合經营。被这样降低到了无产者水平的"白种渣滓"在性质上是同罗马意大利的失去了土地的陷于赤貧的"自由渣滓"属于一类的，在北美发生的这一次农业經济革命产生了两个毒瘤，一个是黑奴，一个是白种人的貧困，事实上这一次經过仅是在英国历史上已經蔓延了三百多年的一次同样性质的农业經济革命的特別加速进行而已。英国人并沒有采用奴隶劳动，可是他們却模仿了罗马人，而且比美国的庄园主和牧场主更早地采用了把耕地变成牧场、把公地变成圈地的办法摧毁了自由农民，而使少数巨头发財致富。然而，近代西方的这一次农业經济革命并不是今天乡村人口流入城市的主要原因。主要的动力并不是在农业經济上发生了革命，由大地产代替了农民土地制度，而是因为在城市里发生了工业革命，蒸汽机代替了手工艺。

在大約一百五十年以前，这个西方革命第一次爆发在英国土地上的时候，其利潤之大使所有最热衷于进步的人們都衷心称頌热烈欢迎。虽然第一代工厂工人，包括妇女和儿童，劳动的时間太

长，他們当时获得的新生活无論在工厂还是在家庭方面都是襤褸骯脏不堪，可是当时工业革命的称頌者却都非常坚信这都只是一些暂时现象，将来一定会消除的。令人啼笑皆非的是，到后来这一个玫瑰色的預言絕大部分都实现了，可是人們所坚决宣传的这个人間天堂的幸福却被另一种事物全都抵消了，这种事物在一百年以前的所有的消极的或积极的人都沒有想到。① 一方面，童工制度取消了，妇女劳动更适合于妇女的能力所及，劳动时間縮短了，在家庭里和在工厂里的生活环境已經改变得不复能辨认了。但是同机器里流出来的財富足以淹沒世界的同时，却出现了失业的巨大魅影。当每一个城市无产者領取他的“失业津貼”的时候，总是不禁想到他虽然是“在”这个社会里，而却不“属于”这个社会。

关于我們近代西方社会的內部无产者的补充来源問題，已經談了許多。我們现在应該提出这个問題来了：在我們西方社会这里，是不是象别处一样，內部无产者对于他們所受的苦难的反应也分成暴力和温和两派；如果两种都有的話，那么哪一种会日益发展呢？

一看就知道，我們西方世界的下层的好战的气氛是非常明显的。我們用不着把过去一百五十年間的流血革命再重述一遍；但是当我們轉而探索相反的建設性的和解的痕迹时，不幸的是簡直很难找到。事实虽然是，在这一章的最初几节里所記录的許多受难者——受宗教或政治迫害而流亡的人們，被販卖出口的非洲奴隶，被运送到远方的罪犯，失去了土地的农民——在他們所不得不

① 在麦考萊的論騷塞的对話論文里（1830年），关于消极的和积极的心情，都有极好的描写。——节录者

接受的新环境里，即使不在第一代，也是在第二或第三代里，建立了家业。这个事实足可以說明我們的文明的恢复能力，但是对于我們的研究却不能提供什么答案。解决无产者問題的这些办法，由于它們避开了无产者的生活环境，乃是一些回避了必須在暴力和温和两条道路中进行选擇的解决办法。在我們西方世界里，能够反映温和反应的事例，看来只有英国的"教友派"和德国的摩拉維亚地方的再洗礼派避难者，以及荷兰的孟諾派；甚至这些事实，如果不加注意也很容易溜过去，因为他們现在都已經不再是无产者了。

在英国第一代教友派的生活里，曾出现过暴力的现象，具体表现在赤裸裸的預言和大声疾呼地破坏教堂仪式，其結果引起了英国和马薩諸塞州的人們对于它的成員們的野蛮的懲罰行为。但是，这种暴力很快就变成了温和，而温和从此就成为教友派生活里的堅定特征；曾有一度，教友派看起来在西方世界里好象要扮演原始的基督教会的角色，这些教友派正是在精神上和行为上模仿《使徒行传》里所表现的榜样。但是教友派的信徒們虽然一直堅持温和的信条，他們却早已离开了无产者的道路，而且在一定程度上变成他們自己美德的受难者。甚至可以这样說，他們是在自己并不情愿的情况下取得了物质富裕的；因为他們在商业上的許多成就是在做了巨大决心的情况下取得的，不是为了利益而是为了相信良心。他們走向物质繁荣的道路完全是沒有預料到的。他們偶然采取的第一个步驟是从乡村迁居到城市，而他們所以这样做并不是由于他們热衷于城市的商业利潤，而只是因为他們在征收什一税的税吏采用武力手段之下不得不采取这种反对的办法，他們反对向主教派教会繳納什一税。此后，当教友会釀酒商人反对喝酒而

改行制造可可的时候，以及教友派零售的人因为不愿意在市场上的討价还价习气中改变自己商品的价格而采取定价办法的时候，他們都是在坚持宗教信仰的情况下，冒了傾家蕩产的危险的。但是結果却証明，他們仅仅証实了“誠实是最好办法”这句古話以及“温柔的人必承受地土”的福音；同样地，他們的信仰也从此就脱离了无产者宗教的行列。他們同他們的老师那些使徒們不一样，他們从来不热衷于宣传教义。他們一直是一个精选的团体，任何一个教友派成員如果同非成員結婚，他就丧失了会員資格，他們的这条规定一方面使他們的会員人数一直很少，可是水平一直很高。

两个再洗礼派集团的历史虽然在許多方面同教友派不一样，但是在同我們有关的問題上，却是一样的。他們也是在以暴力开始以后逐步建立了温和的制度，其后不久脱离了无产者的行列。

到现在为止，在我們沒有能够探寻出反映我們西方内部无产者的經驗的一个新宗教的同时，我們应当提到古代中国内部无产者所建立的大乘佛教，这个宗教同它的前身佛教哲学，可以說是变得大不相同了。在我們西方的近代哲学里也有一个马克思的共产主义的恶名昭彰的事例。这个哲学在一代之内就变成了一个无法辨认的无产者的宗教，以暴力的手段在俄罗斯的平原上建立起它的新的耶路撒冷。

如果有一个什么維多利亚时代的“风俗习惯的調查人”向马克思挑战，要他說出他的神的姓名和主张的話，他一定会說他自己是哲学家黑格尔的学生，对于当时的經济和政治现象采用了黑格尔式的辯証分析方法。但是把共产主义变成为一种爆炸力的因素却并不是黑格尔的創造发明；这些因素显然带有源出于西方的一种古老的宗教信仰——基督教——的証明，到了笛卡儿发出了哲学

挑战以后三百年，这种基督教还被每一个西方婴儿随着母乳一起飲进去，还被每一个西方男女随着他們呼吸的空气吸进去。而在不能把这样一些因素溯源于基督教的时候，可以溯源于犹太教，它乃是基督教的"化石化"了的亲体，被散居的犹太人民保存下来，又在马克思的祖父一辈的时候，由于开辟了犹太人居住区和西方犹太人的解放而大为传播。马克思在他的供奉耶和华大神的宝座上，供起了"历史发展必然性"的女神，用西方世界的内部无产者代替了他的选民犹太人，而在他的想象中无产者的专政就是他的救世天国；但是在他的陈旧的伪装下，到处都露出了他的犹太启示录的突出形象。

可是，看起来在共产主义进化史中的宗教方面好象是暂时的。在俄罗斯的战场上，斯大林的保守的民族共产主义好象是已經肯定地击敗了托洛茨基的革命的全教会共产主义。苏联已經不再是脱离世界上其余部分的一个非法的社会。它已經重新回到了似当年在彼得大帝或尼古拉統治之下的俄罗斯帝国：变成了一个从民族立场出发而不問意識形态来选擇敌友的强国了。如果俄罗斯是向"右边"靠攏了，他的邻居也就是向"左边"靠攏了。不但德国国家社会主义的和意大利法西斯主义的虎头蛇尾的事情，甚至民主国家的一度无法控制的經济制度也显然不得不采取計划行为的现象，都說明在不久的将来一切国家的經济結构都很可能变成为民族的和社会主义的。看来不仅資本主义和共产主义的政权要继續并存，还很可能資本主义和共产主义——象塔列兰的富有諷刺意味的名言的干涉和不干涉一样——也会变成一件事物的两个不同名称。如果真是这样，我們就必須下个結論說，共产主义已經丧失了它的无产者的革命宗教的前途：首先是从一种作为全人类的革

命万能灵药的地位降低到了仅仅是一种地方性民族主义的变种的水平，其次是把奴役它自己的那种特殊地位同化成为当前世界的其他国家的同样境界,逐步向最新的式样靠攏。

从我們当前研究的問題所得出来的結果好象是，在我們近代西方世界里,无产者来源的补充情况,至少象任何其他文明历史一样丰富，可是在我們西方历史里却很少有証据可以証明为建立无产者的統一教会提供了什么基础，甚至为可能出现任何具有飞翔能力的无产者的“高級宗教”也沒有提供任何基础。这个事实又該如何解释呢？

我們已經在我們的社会和古代希腊社会之間做了許多对比，但是有一个根本的差別。古代希腊社会沒有从它的前身米諾斯社会接受过什么統一教会。在公元前五世紀区域性的异教衰落的环境，正是过去它誕生的环境。但是区域性的异教虽然距离我們的一度以西方基督教为名的文明很近，但是却肯定不是我們文明的最初阶段。此外，即使我們现在終于抛弃了我們的基督教遺产，可是抛弃的过程却是漫长而費力的，即使我們尽最大的努力，我們还是未必能达到理想的徹底程度；因为，归根到底，徹底抛弃一种传統并不是一件容易事，自从我們的西方基督教社会在一千二百年以前从教会的母体里呱呱墜地以来，我們的祖先和我們自己都一直是受它的养育哺乳之恩。在笛卡儿、伏尔泰、马克思、马基雅維里、霍布斯、墨索里尼和希特勒尽他們的最大努力企图使我們西方的生活脫离基督教的道路的时候，我們始終怀疑他們的洗刷和烘熏的办法是否可以收到部分成效。基督教的病毒或是仙丹已經进入我們西方人的血液——如果它不就是不可缺少的血液的別名——很难設想西方社会的精神状态会終于达到古代希腊的异教的純

度。

除此而外，在我們的制度里，基督教的成分不但是无所不在的：它还是普洛托斯神似的；它的避免被扑灭的一个巧妙的办法就是把它自己的强烈色彩暗暗注入各种力图消灭其毒菌的消毒剂中。我們已經看见在我們近代西方哲学里本来打算用来反对基督教的共产主义中的基督教成分。当代反对西方的温和派预言家，托尔斯泰和甘地，从来沒有隐藏过他們的基督教傾向。

在許多遭受被吸收为西方内部无产者的苦难的失去了自己传統的男女当中，受苦难最深的乃是被当作奴隶販卖到美洲的原始非洲黑人。我們曾說过他們同公元前最后二百年中由地中海四岸被运到罗马意大利的奴隶移民一样，我們也还說过这些美洲的非洲人庄园奴隶象当时的意大利的远东人一样，都采取了从宗教上进行反应的办法来对待他們的巨大苦难的社会的挑战。在前面我們討論这个問題的时候，我們曾专门討論他們之間的相似之处，但是在他們之間也还有一种同等重要的差别。埃及的、叙利亚的和安那托利亚的奴隶移民在他們自己带来的宗教里寻求安慰；而这些非洲人却在他們主人的传統宗教里寻求安慰。

这个差别又該如何解释呢？当然，一部分理由是因为这两群奴隶的社会背景不同。罗马意大利的庄园奴隶大部分来自古老的并有深厚文化基础的东方民族，他們的儿女自然会紧紧地依存于他們自己的文化遺产，而非洲黑人奴隶的古老宗教在他們白种主人的占有压倒优势的文明面前，却同他們的其他条件一样完全沒有还手之力了。这乃是产生这个差别的部分原因；但是如果想要进行彻底的解释，就必須考虑他們的两群主人之間的文化差别。

罗马意大利的东方奴隶，除了他們自己的本土的宗教遺产之

外，显然是别无宗教安慰的，因为他們的罗马主人是生活在一种精神上的眞空状态中。在这种情况下，最大的珍宝乃是在奴隶們的遺产当中而不在主人們的手里，而在我們西方的情况，无論是精神宝藏还是人世間的財富和实权都在驅使奴隶的主人——那些少数統治者的手里。

然而，占有一种精神上的財富和分散这种財富給别人却是两回事；当我們越是深思这件事的时候，我們就越是会因为这些基督徒的奴隶主的行为而感到惊訝，他們本来可以把这种精神上的食粮分給他們的原始的异教奴隶，可是他們却拚命地采取奴役他們同类的瀆神行为，破坏他們的职責。驅使奴隶的福音宣传家如果在道义上对于他們的奴隶犯下了那样严重的罪，因而使奴隶們离心离德，他們又如何还能进行感动奴隶心灵的工作呢？如果基督教在这种情况下还能得到信徒的話，那么这种宗教眞正可以說是具有不可战胜的精神力量了。既然在这个世界上，一种宗教除了在人們的心灵里便别无住处，那么其自然的結論便是在我們新的异教世界里，一定还别有基督教的信男信女。“假若那城里有五十个义人”①；把美国的奴隶传道区展望一遍，我們马上就发现有一些基督徒在那里堅持工作，因为美国黑人之所以皈依基督教当然并不是由于庄园里的工头进行工作的結果，他們一只手拿着一本圣經，另一只手拿着一根皮鞭。这个工作应归功于象費斯和克雷弗这样一些人。

在奴隶們改信他們主人的宗教的奇迹里，我們可以看见在西

① 亚伯拉罕向耶和华祈求赦免所多瑪：《創世記》(Genesis)，第18章，第24节。

方社会体里，少数統治者所企图拒絕的基督教弥补了內部无产者和少数統治者之間的常见的分裂现象；美洲黑人的改信宗教乃是后期基督教会传教活动所取得的許多胜利之一。在我們这一个充滿了战爭的世代里，新的异教少数統治者的本来很有希望的前途越来越显得暗淡，而现在生命的汁液又清晰可见地重新流动在我們西方基督教世界的一切支脉里；这一个现象令人相信也許到后来我們西方历史的下一阶段不至于重复古代希腊历史的最后一个阶段的經历。在內部无产者所翻起来的土地上，我們大概看不见什么新教会作为一个已經衰落和行将解体的文明的执行人和遺产承继人而出现，我們也許还可以在这一个世代里看见这一个曾經努力过而未能获得独立生存的文明，終于被一个古老的教会拯救起来，虽然这个教会曾遭到它的一再拒絕。在这种情况下，本来一个可耻地沉醉于物质生活的搖搖欲墜的文明，不是为了上帝的緣故而是为了它自己拚命掠夺和积累財富，也許可以終于避免这一条咎由自取的可悲的道路——过度，粗暴的行为，灾难；把这句希腊古訓变成基督教的形象，也許可以說成是一个背叛了宗教信仰的西方基督教世界終于获得了上帝的恩典，以一个基督教共和国的身分获得新生，这本来就是它原来的应該努力爭取的理想。

这样一种精神上的新生有可能实现嗎？如果我們提出一个尼哥底母的問題——“一个人岂能再进母腹生出来么？”——我們也許就可以引用他师傅的答案：“我实实在在的告訴你，人若不是从水和圣灵生的，就不能进上帝的国”。①

① 《約翰福音》(John)，第3章，第4—5节。

(4) 外部无产者

外部无产者象內部无产者一样是在一个文明衰落以后从少数統治者中退出来的，由于这个退出行为的結果所造成的分裂是很容易看得出来的；內部无产者在退出以后，在地理上和少数統治者还混居在一起，而只是在道德上产生了鴻沟，至于外部无产者不但在道义上分离，甚至在自然环境上也同少数統治者分开了，在地图上可以划一条綫。

能够划出这样一条綫来，乃是发生了这样一种退出行为的肯定标志；因为只要一个文明还是在生长时期，它是沒有固定不可改变的边界的，除非它在某些地方碰上了另一个属于同类范疇的文明。两个或两个以上同类文明发生接触之后会产生一些现象，关于这些现象我們到以后再討論，现在暂不討論，我們现在先討論一个文明不是同另一个文明遭遇的問題，而是同原始社会发生接触的問題。在这些情况下，我們发现只要一个文明还在生长的过程中，它的边界就是不固定的。如果我們从一个正在生长过程中的文明的核心地区出发，向外面走出去，我們迟早总会走到一个肯定而完全原始的环境当中，可是在我們的旅行过程当中，却不可能划出一条綫来，同时說："文明到此結束，从此开始我們进入原始世界"。

事实上，当少数創造者在生长的文明生活中履行它的职責的时候，它所激起来的火花照亮了"室內所有的人"，而这个光芒在四向照射的时候是不受墻壁遮蔽的，因为事实上幷沒有墻壁，因此四周邻居也看见了光亮。这个光亮根据事物的本性尽量向远处照射，直到消灭点为止。光度的变化是极为微小的，因此就不可能划出

一条界限来，說光亮到此为止，黑暗从此开始。事实上，生长的文明的发光力量非常强大，虽然文明还是人类生活上的比較晚近的成就，可是它們早就已經，至少在一定程度上，滲透了所有的现存的原始社会。在今天已不可能发现一个完全沒有受到文明影响的原始社会。例如，在1935年发现了一个前所未知的社会，在巴布亚的內地，这个社会掌握着一种比較高的农业技术，而这种技术一定是在某一个未知的历史年代里，从某一个未知的文明社会里学来的。①

在残余的原始社会里，文明影响的这样一种无所不在的现象，如果我們从原始社会的角度来观察，我們就会留下极深的印象。如果，从另一个角度，从文明社会的角度来看待这个問題，我們也会留下同样深刻的印象，因为我們发现光射影响的强度随着地区的扩大而逐漸减弱。如果我們在不列顛发现一个在公元前一世紀本地鑄造的錢币，我們的第一个反应便是对于希腊的艺术风格感到极大的惊异，或是如果我們在阿富汗发现一个一世紀的石棺，我們的第一个反应也是这样，可是再一想，我們便会发现这枚不列顛錢币同它的马其頓錢币前身比較起来簡直是个滑稽，而这具阿富汗石棺也不过是个极普通的"商品"罢了。隔了这么一段距离，模仿就变得可笑了。

模仿的来源是由于吸引力；我們现在可以了解在一个文明生长时期，一系列的少数創造者所发出的吸引力不但可以維持它的內部不至于分裂，而且还可以使它自己免受邻居的攻击——至少

① «泰晤士报»(The Times)，1936年8月14日，以及海德斯：«巴布亚奇境»(Hides, J. G.: Papuan Wonderland)。

是在这些邻居是原始社会的时候。无論在什么场所，只要一个在生长过程中的文明同原始社会发生了接触，它的少数創造者就吸引起那些原始社会以及本社会中的沒有創造能力的多数的模仿行为。但是，如果說在这一个文明的生长时間，这种关系是一个文明和周围的原始社会之間的正常关系的話，那么只要这个文明进入衰落和解体阶段，就会出现深刻的变化。本来依靠着自己的創造性而取得人們自愿归依的少数創造者，现在就会变成了一个沒有吸引力而单純依靠武力的少数統治者。周围的原始人民这时不但不会威到吸引力反而会感到憎厌；于是在生长中的文明的这些馴服的门徒到了这个时候就会放弃他們的学徒地位而变成我們所謂的外部无产者。他們虽然仍旧是在这个衰落了的文明社会的“内部”，但是不再“属于”它了。①

任何一个文明所发射的影响都包括三种成分——經济的、政治的和文化的，只要一个社会还处于生长时期，这三种成分好象都有同等的威力，如果用一个带点人情味的說法，就是說都发射着同等的吸引力。但是在一个文明停止生长的时候，它的文化吸引力就首先干枯了。它的經济吸引力和政治吸引力也許还可以（事实也的确是如此）以更大的速度生长，因为对于一个衰落了的文明来說，其特征之一便是特别有利于发展崇拜財神、战神和火神的假宗教。但是，既然文化成分乃是一个文明的精髓，而經济和政治成分乃是比較不太重要的成分，那么經济和政治上的最輝煌的影响，其

① 在使用“内部”这个名詞的时候，我們并不是从地理的意义上讲的——因为既然是“外部”，当然不会是“内部”了——我們只是說，不管情愿与否，还同它保持着积极的关系。

本身就是危险而不完备的。

如果我們从原始民族的角度来看待这个变化，我們可以得到相同的結論。他們对于已經衰落了的文明的和平艺术的模仿至此告終，而继續以更大的努力学习它們的工业、战爭和政治方面的新技术新花样，其目的不是为了本身掌握这些东西——只要对它們还有吸引力，它們就想学——而是为了更有效地保护自己免受这些文明在这个时期所特有的暴力欺压。

我們在前面討論內部无产者的經驗和反应的时候，我們曾談到暴力的手段如何引誘着他們，而且当他們誤入这个歧途的时候，他們又遭遇了多大的灾难。丢大和犹大这一类人的不可避免的結果便是毁灭于刀剑之下；內部无产者只有在追随温和的先知的时候，才有可能俘擄他們的征服者。外部无产者如果采取暴力手段的話(这条道路几乎是必不可免的)，却沒有这种不利的处境。內部无产者的全部，根据設想，都处于少数統治者的控制之下，而外部无产者却很可能至少有一部分处于少数統治者的軍事行动所及的范围之外。一个文明衰落以后，只能发出威力而不能吸引起别人的模仿行为。在这些情况下，居住較近的外部无产者很可能被武力征服而因此变为內部无产者，但是总有一条界綫，在这条界綫上，少数統治者的軍力优势被交通綫的长度全部抵銷了。

在达到了这个阶段的时候，这个文明及其蛮族邻居的关系的性质就发生了本质的变化。只要一个文明还在生长的阶段，它的本土不但受到它的"阳光普照"，而且还可以免受尚未受到教化的野蛮勢力的进攻，因为在它有一条很寬的门檻或緩冲地带，在这一带地区上，只有文明放射着又长又美的光芒。而在另一方面，当一个文明已經衰落，在內部出现了分裂的时候，而在少数統治者和外

部无产者之間的敌对行为不再是遭遇战，而变成陣地战的时候，我們就会发现緩冲地带不见了。从文明到蛮族的地理上的演变不再是逐步的，而变为突然的了。这两种不同的接触关系可以用两个合适的拉丁字来加以說明，一个是 limen，是门槛或地区的意思，而现在代替它的另一个字是 limes，則是軍事界綫，只有长度而幷无寬度。在这一条綫的两边，现在是一个不知所措的少数統治者和一个未經征服的外部无产者的以兵力相持的局面；而这一条軍事界綫乃是一切社会交往的障碍，只有軍事技术除外——这一种社会交往无論对哪一方面来說都是只有利于战爭，而不利于和平。

在这一种軍事相持的局面出现在这一条綫上以后的社会现象，我們下面再讲。这里只需要指出这样一个极为重要的事实就够了，就是这一种暂时的、危险的軍事均衡情况，日子久了以后，肯定是有利于蛮族的。

一个古代希腊的事例

在古代希腊历史的生长阶段里，充满着门槛或緩冲地带的事实。在一个健康生长的文明的本土周围，很自然地出现了这个现象。在欧洲大陆方面，希腊的精髓在德摩比利以北地区完全籠罩了半希腊化的色薩利，而在德耳法以西地区又籠罩了半希腊化的埃托里亚，而这些地区反过来又被四分之一希腊化了的马其頓王国和埃皮魯斯同色雷斯和伊利里亚的純粹蛮族地区隔开了。在小亚細亚方面，也同样有希腊文化的影响渐远渐少的现象，在亚洲沿岸一带代表希腊化了的城市，計有加里亚、呂底亚和弗里吉亚，而在它們的后面却不尽然了。在这一带亚洲的边境上，我們发现了历史上第一次出现的希腊文化同化了它的征服者的现象。希腊的吸引力非常强大，因此到了公元前六世紀的四五十年代里，亲希腊

者和恐希腊者的矛盾就爆发在吕底亚的政治生活里；甚至当一个想登上吕底亚王位的亲希腊野心家潘塔隆被他的异母兄弟克列兹打败的时候，那个反希腊党派的领袖还是无法对付亲希腊的潮流，他甚至还以一个宽大的保护希腊神庙的人物著称，他对于古代希腊神庙的諭言完全置信无疑。

甚至在海外的遙远地方，和平的关系和逐漸的演变也是明显的特点。希腊文化在意大利的大希腊后方传播极快，在现存的材料里，最初提到罗马这个名字的，乃是柏拉图的学生赫拉克利德所写的一句話（原著已失，仅存残篇），他在这里称这个拉丁共和国为"一个古代希腊城市"。

这样，古代希腊世界在它生长的阶段里，我們彷彿看见俄耳甫斯的美妙形象把他的魅力散布到了周围所有的蛮族地方，而且甚至还刺激他們也在他們自己的粗制乐器上，对着更远地方的更为原始的人民弹弄他的魔曲。然而，到了古代希腊文明衰落的时候，这一幅美妙的情景马上就不见了。美妙的音乐变成了噪音，諦听入神的人們一惊就醒过来了；他們在恢复了他們的本来的凶猛面目之后，立刻就轉而同那个从温和的預言家的道袍后面冲出来的猙獰的手持武器的人进行厮杀。

外部无产者对于古代希腊文明衰落的軍事反应在大希腊特别猛烈而有效，布鲁蒂人和卢玫尼人在这里一个接着一个压迫而且占領了希腊的城市。公元前431年爆发了被人称为是"古代希腊大灾难之开端"的战爭，在其后一百年中，在原来大希腊的繁荣地区里的几个仅存的地方都在拚命地向他們的故乡呼吁，赶快派雇佣兵队长来救命，否則他們就要被赶到海里去了。而这些行动錯誤的援兵在阿斯汗的来势面前是一点用处也沒有的，当阿斯汗的

希腊化了的罗马亲戚进行了干涉，把整个运动突然結束以前，蜂蠡拥入的蛮族都已經越过了墨西拿海峡。罗马的政治手腕和軍事力量不仅仅挽救了大希腊，而且还为希腊文明保留了意大利半島全部。他們从后面攻击了阿斯汗人，迫使意大利蛮族和在意大利的希腊人同样都不得不接受了共同的罗马和平。

这样，希腊文化和蛮族之間在意大利南部的战綫就不存在了，其后罗马兵力的不断胜利把希腊少数統治者的領土一直扩大到远至欧洲大陆和非洲西北部，这就同马其頓的亚历山大在亚洲方面所扩大的边界一样。但是这种軍事扩张的結果并未能取消抵抗蛮族的前綫，反而因为远离了中心势力而更为增加了前綫的长度。它們稳定了几百年；但是社会的解体过程继續发展，其結果蛮族还是突入了。

我們现在必須探索，当外部无产者在古代希腊少数統治者施加压力而发生反应的时候，是不是有什么温和反应或暴力反应的迹象；我們是否可以說外部无产者也有过什么創造性的活动。

初看下来，至少在古代希腊这个事例中，两个問題的答案好象都是否定的。我們可以从不同的情况和角度来观察我們的反对古代希腊的蛮族活动。阿利奥維斯图斯被愷撒逐出了战场；阿尔米紐斯一味冥頑不化地抵抗奥古斯都；鄂多亚克对罗慕路斯·奥古斯都狠狠地进行报复。但是在所有的战爭里都不外三种情况，失败、胶着和胜利，而无論在哪一种情况下，都完全是暴力，創造性可以說是很少的。当然，我們可以安慰自己說，內部无产者在其表现反应的早期也同样是暴力，同样是沒有創造性的活动，而他們最后表现出来的温和，則是表现于創造一个"高級宗教"和一个統一教会这样的巨大工程，而这种温和則往往需要許多时間和大量工

作才能够实现。

例如在温和的事例方面，我們至少可以在各个蛮族的軍事集团的暴力程度上，看出一些不同程度来。在公元410年，四分之一希腊化了的西哥特人阿拉里克劫掠罗马的情况就比后来在455年汪达尔人和柏柏尔人劫掠罗马，或在406年罗马可能在拉达盖苏斯手中遭到的巨劫好得多。圣奥古斯丁曾經这样描写阿拉里克的比較温和的措施：

> “蛮族恐怖的暴行，并不那么厉害。征服者下令各个教堂可以为避难的人准备充分的地方，在这些命令里說，在这些避难的地方，不得用刀杀人，也不得擄人为奴。事实上，甚至有許多善心的敌人还亲自把他們搶来的人送到这里来，让他們获得自由。沒有一个人被残暴的敌人拖出去为奴。”①

关于阿拉里克的妻弟和继承人阿陶尔弗更有一段奇特的記載。奥古斯丁的学生奥罗修斯說这是从一个“来自納尔榜的紳士人物那里听来的，这位紳士在狄奥多西大帝手下曾立有显赫的战功”。

> “这位紳士告訴我們說他在納尔榜和阿陶尔弗非常亲密。阿陶尔弗常常同他讲起他自己的身世——故事是眞实的，都有人証物証，这个蛮人充滿了旺盛的精力和天才。根据阿陶尔弗亲自說的，他开始的时候是急切希望把一切有关于罗马的事物都全部忘干净，一心一意想把罗马的全部领土都变成名实相符的哥特人的帝国。……然而，事态的发展所带来的經驗使他相信，一方面哥特蛮族的毫无組織紀律的生活使

① 圣奥古斯丁：«論神之都» (St. Augustine: De Civitate Dei)，第1卷，第7章。

他們完全沒有資格在法治之下生活，而另一方面使国家的生活失去了法治簡直是一种犯罪的行为，因为，在一个国家失去了法治，国家就会不成其为国家了。当阿陶尔弗发现了这个眞理以后，他就下定决心要尽他的一切力量使用哥特人的精力来恢复古代罗马的全部伟大声名——也許还不只全部。"①

这一段話乃是在古代希腊的外部无产者的民族情緒中的从暴力轉向温和的时常引用的一段話，根据这个綫索，我們就可以在部分觉醒了的蛮族的灵魂里，发现某一些伴随出现的創造精神的现象。

例如，阿陶尔弗本人象他的姊丈阿拉里克一样是基督教徒。但是他的基督教并不是圣奥古斯丁和天主教会的基督教。在欧洲，那一代的蛮族入侵者，他們虽然已經不是异教徒，但是却是阿利乌教徒，虽然他們当初皈依阿利乌教而不皈依天主教，純粹是偶然的，可是在后来，当阿利乌教在基督教化了的古代希腊世界中已經不再流行的时候，他們仍然信仰阿利乌教却是他們自行选擇的結果。从此以后，他們的阿利乌教就变成了一种优越感的标志，他們有时故意在那些被他們征服的人們面前炫耀一下，表示他們的社会地位。罗马帝国的大部属于条頓民族的继承国家的阿利乌教，都继續經过了間歇时期(公元375—675年)的大部分时間。教皇大格列高利(公元590—604年)可以說是在凭空建立新的西方基督教文明的伟业中貢献最大的一个人，也可以說是它的創业者，到了他的手里才把蛮族历史上阿利乌教的这一章节告一段落，他令伦巴

① 奥罗修斯:«反异教徒»(Orosius, P.: Adversum Paganos)，第7卷，第43章。

第王后狄奥黛林德皈依了天主教。法兰克人从来沒有信过阿利乌教，而只是在克洛維于496年在兰斯領受了洗礼以后，径直从异教皈依天主教，他們选擇了这条道路，有力地帮助了他們渡过了整个的間歇时期，而最后还建立了一个作为新文明政治基石的国家。

阿利乌教的蛮族信徒接受了这个宗教，其結果这个宗教便成了这一伙特殊蛮族的标志，但同时在这帝国的其他边境上还有另一些蛮族，他們的宗教生活也表现了一定程度的独創性，那里的动力比阶层的自尊心还具有更大的积极作用。在不列顛群島这边，在"凯尔特边区"居住的蛮族，并沒有皈依阿利乌教的基督教而径自相信了天主教的基督教，他們在这里把这个宗教重新加以改造，使它更能适应他們自己的蛮族传統，而在另一方面，面对亚非草原的阿拉伯地区里，跨居在边界两側的蛮族則表现了更高度的創造性。在穆罕默德的創造性的灵魂里，犹太教和基督教的光輝被改造成为另一种精神力量，其結果产生了一种新的"高級宗教"——伊斯兰教。

如果我們的研究再向更早的年代里探索一下，我們就会发现，我們刚刚談过的宗教反应事实上并不是古代希腊文明在这些原始人民当中所激起的最早的反应。所有的眞正而完整的原始宗教，不論其形式如何，都是一种对于丰收的崇拜。一个原始社会所崇拜的主要是他們自己的生长力量，或是蕃殖子女，或是生产粮食，而对于破坏力量的崇拜现象則或是次要的，或是根本不存在。但是，既然原始人的宗教往往是他們社会环境的忠实反映，那么当他們的社会生活由于同外来的一个既挨近而又不怀好意的社会体发生接触而遭到破坏的时候，他們的宗教自然也要发生革命了；这种情况正好說明了下列一个现象，当一个原始社会正在逐渐地、和平

地吸收一个处于生长过程中的文明的善良影响的时候，突然发现他們所面对的原来是一个已經衰落了的文明的少数統治者的猙獰面貌，这样他們自然就再也无法看见俄耳浦斯的美妙形象，再也听不见他的动人的弦琴了。

在这种情况下，一个原始社会就变成了一个外部无产者的残缺不全的組成部分，在这种情况下，在蛮族的社会生活中，生长的和破坏的活动的比重也就发生了革命性的改变。这时，战爭就会变成大家全神貫注的事，因为在战爭变得比取得粮食的平凡工作更为有利、更为刺激人的时候，怎么还可能期望谷物女神得墨忒耳或甚至爱和美的女神阿佛洛狄忒在战神阿瑞斯的面前維持其优势地位呢？到了这个时候，神就被改变成为一个神圣的軍事集团的領导者。在米諾斯海上霸权的亚加亚外部无产者所崇拜的奥林匹斯万神殿里就有这么一种野蛮的味道；而加洛林王朝的斯堪的納維亚外部无产者所崇拜的阿斯加德的外来人同这些神化了的奥林匹斯强盗差不多。另外一些相信这一类神的人們乃是居住在罗马帝国的欧洲边境以外、尙未改信阿利乌教或天主教的条頓蛮族；这些軍事化了的信徒們在他們的思想里居然想出了这一群强盗似的神的形象，我們只好說是古代希腊世界的条頓族外部无产者的創造性的工作了。

把宗教方面的創造性活动这样打点了一番以后，我們是否还能用对比的办法再增加一点收入呢？作为內部无产者的光輝成就的“高級宗教”，不幸的是还同艺术方面的創造性活动很有一些不名誉的关系。外部无产者的“低級宗教”是否也有什么艺术上的成就呢？

答案当然是肯定的；因为，在我們心目中的奥林匹斯众神的形

象，都是由荷马的史詩描繪的。这些詩歌同那个宗教的不可分割的关系，就如格列高利贊美詩和哥特建筑同中世紀的西方天主教的关系一样。正如希腊有它的爱奥尼亚史詩一样，英格兰也有它的条頓史詩，冰島有它的斯堪的納維亚英雄故事。斯堪的納維亚的英雄故事同阿斯加德有关，而英格兰的史詩——主要的流传至今的作品是《贝奥乌夫》——同渥登神和他的扈从有关，正象荷马的史詩同奥林匹斯有关一样。事实上，史詩乃是外部无产者所反应的最富有特征和最杰出的产品，这乃是他們的苦难所留給人类的唯一的恒产。任何文明所創造的任何詩歌都永远无法比得上荷马的"永远不使人疲倦的文采和无比的精辟深刻"。①

我們已举出了三首史詩为例，我們还可以举出更多的史詩，而且我們还可以証明每一首史詩都是外部无产者在接触到文明时候的反应。例如，《罗兰之歌》乃是古代叙利亚統一国家的欧洲部分的創作。法国的半蛮族十字軍在十一世紀时冲破了安达卢西亚的倭马亚哈里发的比利牛斯战綫，其結果創造了一件艺术上的精品，影响了从那时到现在的整个西方世界的全部地方文学。无論从历史价值还是从文学造詣的角度看，《罗兰之歌》都远远超过了《贝奥乌夫》。②

---

① 路易斯：《失乐园序》(Lewis, C. S.: A Preface to Paradise Lost)，第22页。

② 在湯因比先生的这一部《历史研究》里，他尽历史材料之所能及的范圍，处理了一切文明的外部无产者問題。我把其他一切全删除了，而径自談到我們西方社会的外部无产者的最后一段。我无需說明，也无庸抱歉的是，我在其他一些处所也采取了同样的手段，虽然删节不似这里这样大胆。例如，湯因比先生在他处理内部无产者时，也研究了全部。我則删节了一半，而只保留了更为有趣的那一半。——节录者

（5）西方世界的外部无产者

当我們研究我們自己的西方世界和它所遇到的原始社会之間的关系的历史时，我們可以看见它象生长时期的古代希腊文明一样，西方基督教世界在它的早期也曾有过一个通过它的吸引力量赢得許多信徒的时期。在这些早期信徒里，最富有意义的乃是那个流产的斯堪的納維亚文明的成員們，他們在遙远的北方家乡，在远方的冰島殖民地区以及在丹法区和諾曼底的基督教領域里，他們虽然不断地用武力向它进攻，但是最后还是屈服在这个文明的精神力量之下。当时的游牧民族马扎尔人或住在森林里的波兰人的改信宗教也同样是很自然的，但是在西方的这个早期扩张里也采用了暴力的侵略行为，远远超过了古代希腊时期所发生过的偶尔把他們的原始邻舍逐出家乡的行径。我們有查理大帝对撒克逊人所进行的十字軍，以及在两百年后，撒克逊人对于居住在易北河和奥得河之間的斯拉夫人所进行的十字軍；而这些暴行在十三世紀和十四世紀时发展到了頂点，条顿的騎士們索性把居住在維斯杜拉河那边的普魯士人全部消灭了。

在基督教世界的西北边境上也发生了同样的事。第一个阶段是一群罗马的传教士使英格兰人和平地改变了宗教信仰，其后远西方基督教就一再施加压力，先是公元664年的惠特比宗教会議的决議，而逐步向高潮发展，到了1171年，教皇索性批准英王亨利二世使用武力侵入爱尔兰了。故事到此并未結束。英格兰人在他們不断地侵略在苏格兰高地和爱尔兰的沼地里的凱尔特边区的残余人口时所取得的“恐怖行为”的习慣，竟被带到了大西洋对岸去，充分发泄在北美的印第安人身上。

在最近几个世紀里，我們西方文明在全世界范围內进行扩张的时候，扩张者的动力非常强大，以致首当其冲的原始民族显然过分懸殊，因此可以說这个运动簡直是如入无人之境，它最后达到的边境并不是一条不稳定的軍事界綫，而可以說是一条自然边境的終点。当西方世界在全世界范围內向原始社会的后方展开进攻的时候，他們所采取的手段全是消灭、驅逐或压服，采用宗教改信的办法是极个别的。事实上我們现代西方社会把原始社会看成是平等的伙伴的事例是屈指可数的。一些是苏格兰的高地人，这些人是中世紀的西方基督教世界遺留給现代西方世界的一批极为希罕的已被包围而未被馴服的野蛮人；一些是新西兰的毛利人；还有一些是安第斯統一国家里智利省的野蛮后方的阿老干人，西班牙人自从占領了印加帝国以后，一直不断地同他們打交道。

其中最典型的例子乃是这些苏格兰高地人的合并历史，这种合并是发生在这些白种蛮族对1745年的雅各拜特党的起义进行了螳臂当车的掙扎而告失敗以后；在約翰逊博士或渥尔波同綁架查理王子到德尔比的軍事集团之間的社会距离也許并不比新西兰或智利的欧洲殖民者同毛利或阿老干人之間的距离更难縮短。到了今天，查理王子的满脸胡須的战士的重孙玄孙們无疑地同那些在两百年前的最后决斗中取得胜利的头戴假发涂油搽粉的低地人和英格兰人的后代，同属于体面的上层社会人物了；因此，斗爭的性质也早被群众的神話改变得无法辨认了。苏格兰差不多已經說服了英格兰人，也包括他們自己在內，方格子的衣服是苏格兰的民族服装，而事实上在1700年时，爱丁堡的市民对待这个服装的看法，和当时的波士頓市民看待印第安酋长头上带的羽毛装飾一样；而低地的糖果商人现在甚至都用方格花样装飾的包装盒来出售

“爱丁堡糖果”。

在我們今天的西方化了的世界里仍然保存的蛮族界綫乃是还沒有完全被西方的社会体所吸收的非西方文明的遺产。在这些遺产里，印度的西北边境具有突出的兴趣和重要性，至少是对于那个特殊的西方区域性国家的市民来說，它后来为解体过程中的印度文明提供了統一国家的形式。

在印度的混乱时期里（約在1175—1575年），这一条边界一而再、再而三地被土耳其和伊朗的以掠夺为目的的軍事集团的領袖們所突破。在以莫臥儿土邦为代表的印度世界的統一国家建立以后，这条边界暂时封鎖了一个时候。当莫臥儿盛世、在公元十八世紀初过早地衰落了的时候，冲进来的蛮族乃是东伊朗的罗希拉人和阿富汗人（同一个反对外来的統一国家的好战的印度马拉塔王国的領袖爭夺这个尸首）；然后到了亚格伯的工作另外由外来的手接替过来的时候，印度的統一国家形式重新以英属土邦的面貌出现，对于英帝国的建設者来說，保卫印度西北部边境的工作乃是他們的最感沉重的負担。他們試图采用多种的边境政策，可是沒有一个是令人完全满意的。

英国的帝国建設者們所試用的第一个办法乃是索性把印度世界的东伊朗门槛一带地方全部加以占領和吞并，一直侵占到莫臥儿土邦在它全盛时期曾到过的那条綫，它曾同它自己的烏兹别克继承国家在嬀水-药杀水流域进軍，并同沙发維帝国在西伊朗进軍。亚历山大·波納斯在1831年以后所采取的冒险远征行为，到后来竟出现了更大的軍事冒险，在1838年派出了一支英印軍队到阿富汗；但是企图“最后”解决西北边境問題的这个野心行为带来了不可收拾的結果。因为英国的帝国建設者們在他們于1799—

1818年間在印度河流域西南各地征服了全印度的第一批胜利中，过高地估計了他們自己的力量，而过低地估計了他們的侵略行为在他們所企图征服的未被馴服的蛮族中所引起的有效抵抗和其强烈程度。事实上，这一軍事行动到了1841—1842年結束的时候，其失敗慘重的规模远远超过了1896年意大利人在阿比西尼亚高原上的敗績。

在这次慘重失敗以后，英国人企图永远征服那些高原的野心，只是在极偶然的情况下才复活一次；自从1849年征服了旁遮普以后，边境政策的变化只不过是战术性的，而非战略性的。事实上在这里我們有一条同公元最初几个世紀时罗马帝国的来因河-多瑙河边境一样的政治性的界綫。如果有一天英国和印度的少数統治者接受了印度內部无产者的劝告而摆脫了他們日益不得人心的負担的話，到那时看看这个解放了的內部无产者在自己当家作主之后，究竟对这个西北边境問題，采取什么作法，乃是饒有兴味的事。

如果我們现在提出这样一个問題，我們西方社会在它的各个历史时期曾在全世界各处滋生了許多外部无产者，他們所遭受的苦难是否曾刺激他們在詩歌和宗教的領域內表现过什么創造性的行动呢？那么，我們立刻就会想到凱尔特边区的那些蛮族后方部队的出色的創造性工作，以及在斯堪的納維亚，人們曾努力創造他們自己的文明，而只是在同新生的西方基督教文明进行斗爭失敗以后，才流产了。这些問題已在本书另一章里討論过，我們现在可以立即研究在近代我們西方世界在扩张的过程中所生长出来的外部无产者問題。在处理这样一个宽广的題材时，我們只能在我們准备研究的两个范围里，每一类提出一个有关蛮族創造性的事例。

在詩歌的領域方面，我們可以注意十六、十七世紀在多瑙河流

域的哈布斯堡王朝的东南边境以外的波斯尼亚蛮族所发展創造出来的"英雄"詩歌。这个事例之所以令人感到兴趣，是因为在乍看之下，它好象是一般规则的例外。一般规則乃是一个解体的文明的外部无产者不可能产生"英雄"詩歌，除非这个文明已經度过了它的統一国家时期，进入了間歇时期，因此为蛮族的民族大迁移提供了机会。这个多瑙河畔的哈布斯堡王朝，从伦敦或巴黎的观点来看，只不过是个在政治上分裂的西方世界里的許多区域性强国之一，可是在它自己国内的人民眼中，它却无論在外表和实质上都是一个西方的統一国家，在那些非西方的邻居和敌人眼里，也是如此。它替整个的西方基督教社会負起了"甲壳"或盾牌的責任，而这些受到保护的成員們却是这个王朝的全部使命的不知感謝的受惠者。

波斯尼亚人处于欧洲大陆蛮族的后卫地位，他們过去一直忍受着被两个侵略性的文明（西方文明和东正教文明）夹在当中的非常經驗——非常痛苦的經驗。东正教文明首先照射了波斯尼亚人，但是它的东正教的形式却遭到了拒絕，只是在它采取了宗派分立的波果米耳派的伪装以后，才勉强維持下来。这一种邪說遭到了两种基督教文明的敌视，因此在这种情况下，他們就非常欢迎穆斯林奥斯曼人的来临，不但放弃了他們自己的波果米耳派，而且从宗教意义上来說，可以說是"变成土耳其人"了。此后，这些改信伊斯兰教的南斯拉夫信徒們便在奥托曼的保护之下，在奥托曼-哈布斯堡国界的奥托曼这一边象在哈布斯堡那一边的从奥托曼所占領的土地上逃亡出去的南斯拉夫基督教难民一样，承担了同样的职責。这两种南斯拉夫人都依靠掠夺为生，一个是在奥托曼帝国这边，一个是在哈布斯堡王朝那边；于是在这一片边境战争的土壤上，出现

了两派各自独立的"英雄"詩歌，都是用的塞尔維亚-克罗地亚語言，并肩发展，可是互不发生影响。

在宗教領域里，我們所举的外部无产者的創造性的例子來自一个非常不同的方向，它是來自十九世紀的美国边境，对付印第安紅人的事迹。

自从英国的第一批移民踏上了美洲大陆，一直到二百八十年以后的1890年印第安人最后在西鸟战爭里武装反抗慘遭失敗时为止，北美洲的印第安人一直在不停地"敗退"过程中，如果說他們对欧洲人入侵的挑战也能有什么創造性的宗教反应，那可以說是眞正惹人注意的事了，如果說印第安人的这种反应竟然是属于温和派的，那就越发令人惊异了。我們应該說，印第安人的軍事集团或是根据他們自己的模样創造一种异教——一个易洛魁的奥林匹斯或阿斯加德——或者是从那些向他們进攻的人們的加尔文派新教里吸收一些最好战的成分。然而，一系列的先知們，从1762年的特拉华的无名先知到1885年前后出现在內华达的渥渥卡，却都宣传一种完全不同的福音。他們宣扬和平，而且督促他們的信徒們絕不使用从他們的白种敌人那里繳获的任何更好的技术条件①，从不使用火药武器开始。他們宣称，如果人們遵从他們的教导，印第安人就一定可以生活在人間天堂的无穷幸福里，他們可以同他們的祖先的灵魂团聚，而这一个印第安紅人的救主王国絕不会被"战斧"征服，枪炮子弹就更无能为力了。我們无法說明遵守这种教諭的結果是什么；看來对于这些蛮族战士，这种教义是太艰难太高深了，但是在一片猙獰而阴暗的天际中我們却看出来一道

① 在印度的抵制英貨运动里，显然有极类似的地方。——节录者

溫和的祥光，充分說明了在原始人类的灵魂深处，也有一种令人感动的天生的基督精神。

从目前的情况看来，根据地图上仅存的少数几个古老的蛮族社会，唯一能够幸存的办法只有采取阿波德莱特和立陶宛人的战术这一条路，他們在我們西方扩张历史的中期就已經預见到了入侵文明的压力太大无法进行抵抗，于是他們就迫不得已地自动改变看法，接受了对方的文化生活。在一个古老的蛮族世界的較晚残余里，还有两个故步自封得很严謹的蛮族，其中每一个都有一位野心勃勃的蛮族战爭首領坚决要挽救一个也許还不是完全无法挽救的局面，他們采取了强烈的文化上的以攻为守的手段。

在伊朗东北部地方，看起来印度的西北边境問題也許可以得到最后的解决办法；这个办法并不是采取激烈的行动来对付印度-阿富汗边界的印度这一边的未經馴化的蛮族，而是由阿富汗自己走上自愿西方化的道路。因为如果阿富汗人的这种努力終于取得胜利的話，其結果之一便是把印度境內的那些好战之徒夹在中間，使他們的地位終于淪落到无法坚守的地步。阿富汗的西方化运动是由阿孟乌拉汗（1919—1929年）发起的，他以非常激进的热情推行这个运动，其結果使这位革命的国王失去了他的王位；但是阿孟乌拉个人的失敗并沒有什么重要，因为事实上这一次挫敗并沒有使运动遭到致命的打击。到了1929年，西方化运动已經大为发展，阿富汗人民再也不肯迁就反动的蛮族叛徒巴恰·沙考；其后在納第尔国王及其继承人的統治下，西方化的进程又毫不受阻挡地前进了。

但是一个紧紧坚守蛮族陣地的杰出的西方化主义者乃是內志和汉志国王阿卜杜·阿齐兹·沙特；这位軍人和政治家从1901年

脱离了他从小就生活在其中的政治流亡生活以后，逐步变成了鲁卜－哈利沙漠以西和薩那的也门王国以北的整个阿拉伯的主人。作为一个蛮族的軍事領袖来說，阿卜杜·阿齐兹·沙特的开明精神可以同西哥特的阿陶尔弗并列。他充分认識到近代西方科学的科学技术能力，而且对于如何把这些工具——人工造井、汽车和飞机——特别有效地应用于阿拉伯中部草原，具有远见。但是他更了解西方生活方式的不可缺少的基础乃是法律和秩序。

如果有一天，我們从西方化了的世界的文化地图上，无論采取什么方式而終于消灭了最后一个最頑固的死角的时候，我們是否可以庆賀說蛮族文化本身最后終于消灭了呢？彻底消灭外部无产者的蛮族文化之举恐怕至多也不过只能稍微高兴一陣，因为我們上面已經充分說明（如果这部著作还有什么用处的話），在过去許多文明曾經遭遇到的破坏，从来不是由于什么外部因素所造成的，而恰恰一直是一种自杀性行为的結果。

“我們被存在于我們内部的虛伪出卖了”。① 我們所熟知的属于古代类型的蛮族也許可以彻底地被消灭，因为现在世界上的全部自然疆界所能提供的反蛮族的界綫，以及在这些界綫以外的全部无人地区已被消灭了。但是，如果这些蛮族在他們被消灭于边界之外的时刻反而偷偷地进入了我們的内部地区的話，那么这种空前的胜利便会对我們毫无好处。我們现在同蛮族作战的地方不就是在我們的内部嗎？“古代文明是被輸入的蛮族毁灭的；而我們则自己毁灭自己”。② 我們岂不是就在我們这一代里，亲眼看见一

① 梅瑞狄斯：《爱的坟墓》(Meredith, G.: Love's Grave)。

② 英季：《进步的观念》(Inge, W. R.: The Idea of Progress)，第13页。

批又一批的新的蛮族軍事集团在一个接着一个国家里組織起来嗎？这些事并不是出现在迄今为止的基督教世界的边緣地区，而是在核心地区。这些法西斯战斗队和这些納粹冲鋒队不是蛮族精神的产物，是什么呢？他們所受的教育不是告訴他們：他們乃是生于其中的社会的“拖油瓶”子女，他們受了虐待必須报仇，他們从道义上就应該在“太阳下面占个位置”，他們应当不顾一切地使用武力。这个說法正是外部无产者——根色里克們和阿提拉們——的战爭头子們不断对他們的战士进行的宣教，他們由于自己的錯誤失去了自己的地方，而现在却要去进行搶掠了。在1935—1936年的意大利-阿比西尼亚战爭里，代表野蛮精神的并不是黑色皮肤，而是黑色衣衫，而黑衫蛮族比那些被他們屠杀的黑色皮肤代表着更为可怕的野蛮行为。黑衫之所以野蛮是因为他們肆无忌憚地对于传統的光明犯下了罪行，他們之所以成为威胁，是因为他們为了犯罪的緣故把那些由他們掌握的技术从替天行道变成为替魔鬼行“道”。但是我們虽然得出了这个結論，我們还沒有挖掘到事物的根源，因为我們还沒有向我們自己提出这样的問題——意大利的新式野蛮的根源到底是从哪里来的。

墨索里尼有一次宣称他为“意大利所設想的是同伟大的英国人为英格兰所設想的英帝国以及伟大的法国殖民者为法兰西所設想的一样”。① 这一个意大利人有意丑化我們祖先的事业，可是在我們对他表示不屑一顾之前，我們还应当想到这种丑化却也有足以令人深思的地方。我們虽然厌恶这一种意大利的新式野蛮的背

① 墨索里尼对法国宣传家克里拉（M. de Kerillis）的談話，見1935年8月1日《泰晤士报》（The Times）。

叛文明的行为，可是我們却也还是不能不承认他同那些受人崇拜的英国典型人物有几分相象之处——如克萊武、德雷克和霍金斯等人。

但是我們对于这样一个重要問題，能不能追究得更远一些呢？我們是否应該記住，根据在这一章里所提出来的証据，我們是否应該說那些少数統治者乃是在少数統治者同外部无产者之間的战爭的最初的侵略者呢？我們不能不提到，在“文明”和“野蛮”之間的这一场战爭的历史乃是差不多全部由“文明”陣营这一边执笔写的。那一幅典型的景象，把外部无产者描写成为在美丽的和平的文明領域里，横冲直撞，肆意燒杀，也許并不是一幅对于眞象的很客观的描繪，而也許只能代表“文明”这一方面在他們自己挑起了这一场爭端之后，遭到了反攻时所表现的怨气而已。因此，对于蛮族的怨恨，在他們死敌的手里被表现出来之后，也許其价值只不过是：

> “这个畜牲非常恶劣：
> 它想攻击别人，却說是自御！”①

（6）外来的和本地的灵感

視野的扩大

在这一部研究著作的最初阶段里，我們曾以英国历史为例，証明对一个民族的历史如果孤立地、脫离它的同儕的行为而加以研究，是无法自行說明問題的，因此我們就假設只有一群相类似的集体合成为一个社会——这一种特殊类型的社会我們称之为文明社

① 狄奥多尔：«动物园»（‘Théodore P. K.’: La Ménagerie）。

会——才可能成为一个“自行說明問題的研究范圍”。換一句話說，我們认为一个文明的生命过程是自决的，因此也就是可以加以研究，并且可以加以解释的，而不太需要时常考虑到外来社会力量的影响。这个假設，在我們对于文明的起源及其生长的研究中得到了証明，而在我們研究文明的衰落和解体問題时，似乎也沒有什么反証。因为，虽然一个解体的社会可以分裂成为碎片，而其中每一个碎片都还是原来整体的一个局部。甚至外部无产者都还是来自解体社会的影响势力范圍以內的因素。然而，同时在我們对于处于解体过程中的社会的若干方面进行研究时——不仅在研究外部无产者时是如此，在研究內部无产者及少数統治者时亦复如此——我們时常需要不但考虑到本地因素，而且还要考虑到外来因素。

事实上已經变得很清楚，在一个社会处于生长的过程中时，社会的“可以自行說明問題的研究范圍”的定义是可以毫无保留地成立的，可是到了解体的阶段时，这个定义却要有所保留了。虽然文明的衰落确实是由于在內部失去了自决能力，而并不是由于外来的打击，可是在一个已經衰落了的文明通过解体的过程走向毁灭的时候，如果不参考外来的作用和活动，却是无法說明其原委的。在研究一个处于解体阶段的文明的生命史时，“可以自行說明問題的范圍”显然是超出了該社会的范圍。这是說，在解体的过程中，一个社会体的本体不仅分裂成我們已經研究过的三个組成部分，而且还可以自由地同外来的成分結合成为新的物体。这样一来，我們现在就发现我們从进行这項研究的初期一直坚持到现在的立足点，开始有些站不稳了。在开始的时候，我們所以选擇文明作为我們的研究对象，只是因为它們看起来象是可以由我們进行孤立

研究的“自行說明問題的范圍”。而我們现在却发现我們已經开始离开了这个观点，而逐步地趋向在研究文明之間彼此的关系时，采取不同的观点了。

不过，在这里把一个社会的社会体在解体中分裂成为几个部分时在活动中所出现的外来的和本地的灵感的不同效果加以区别和比較，也可能是方便的。我們将会发现，在少数統治者和外部无产者的工作里，外来灵感的結果很可能会产生失和与毁灭，而在內部无产者的工作里，却很可能产生完全相反的和諧与富有創造性的結果。

少数統治者和外部无产者

我們已經知道統一国家的建立一般是出于本地的少数統治者之手，他們为本社会立下这个功劳。这些本地的帝国締造者也許是这个世界边緣上的边疆人民，他們以政治上統一的和平幸福加在这个社会上；但是这个来源并不能說明在他們的文化里有什么外来的色彩。然而，我們却也看到在某些情况下，少数統治者在道义上的崩潰来势非常凶猛，以至在一个社会解体到行将組成一个統一国家的时候，其少数統治者却已經很少保有締造帝国的任何残余的美德了。在这些情况下，締造一个統一国家的工程一般还是照常进行的。有些外来的帝国締造者就乘虛而入，替这个害了病的社会完成这件本来应該由本地人完成的大业。

一切統一国家，不論是由外来人或由本地人建立的，一般都是以感謝和謙受的心情被接受的，有些甚至还受到热情拥戴；它們至少从物质意义上来說，同它們的前身混乱时期比起来，乃是一种进步。但是在过了一段时間以后，一个“不知好歹的新王”就会出现；簡单明了地說，混乱时期及其可怕的記忆都成为过去的被遺忘了

的事，而现在——統一国家的力量已經遍及社会全部——却被当作不問其历史內容的事物来接受人們的裁判。在这个阶段上，外来的和本地的統一国家的命运就分手了。本地人的統一国家，不論其眞正的价值如何，就会越来越被它的人民所接受，而且越来越被当成是一个唯一的可以接受的社会机构。而外来人的統一国家却越来越不受欢迎。它的人民越来越不喜欢它的外来成分，而对于它的一切功績，即使它为他們做了許多好事或仍然在做着好事，也一概不被承认。

可以說明这一种明显对照的两个統一国家的乃是罗马帝国和英屬土邦，前者为古代希腊世界提供了本地的統一国家，而后者却为印度文明提供了一个外来的統一国家。我們可以引用許多文章詞句来証明罗马帝国的晚期人民对它是多么爱戴和尊敬，甚至在它已經毫无行政能力显然已經瓦解的时候，都还是如此。也許其中最显著的頌詞乃是公元400年时亚历山大港的克劳迭安用拉丁文的六步詩体所写的詩句《頌斯蒂利洪的治績》中的一段。

“她比任何其他胜利者都更懂得如何夺耀，
她把她的战俘都擁在了她的身旁；
是母亲，不是情妇，把所有的奴隶都变成了亲属，
她把所有的国家和人民都加以庇护。
有哪一个在今天，不是由于她的慈母一般的威力，
在几乎所有的土地上都获得了权利？”①

看来很容易証明英属土邦在許多方面比起罗马帝国来都是一个更

① 諾克斯譯。見弗莱彻著《欧洲西部的形成》(Translation by R. A. Knox, in The Making of Western Europe, by C. R. L. Fletcher)，第3页。

讲仁政和对人更为有利的組織机构，可是在印度的任何一个亚历山大港却很难碰到一个象克劳迭安那样的詩人。

如果我們再来看一看其他外来人建立的統一国家的历史，我們就会发现，象英属印度一样，人民的敌意也同样是越来越高涨的。居鲁士所强加在古代巴比伦社会的外来的古代叙利亚統一国家受到了人民的极大痛恨，以至到了公元前331年，在它建立了二百年之后，巴比伦的僧侶們还打定主意对于一个同样是外来的征服者，马其頓的亚历山大，表示极为热烈的欢迎，正象在我們今天，印度的极端民族主义者准备热烈欢迎来自日本的克莱武一样。在东正教世界里，外来的奥托曼統治下的盛世在公元十四世紀的最初二十五年里受到了马尔马拉海的亚洲沿岸一带的奥托曼自治地区的希腊归依者的热烈欢迎，而到了1821年，它却成了希腊民族主义者所厌恶的对象了。五百年的过程在希腊人当中产生了完全相反的感情，其情况同高卢人的从一个維尔琴蓋托里克斯的"反罗马者"变成了一个阿波林那里斯的西頓尼斯的"亲罗马者"正好背道而馳。

由于外来文化建立了帝国因而引起了极大仇恨的另外一个显著的事例，乃是中国人对于蒙古征服者的态度。蒙古人在当时的混乱的远东世界里建立了一个非常需要的統一国家。这个情况同以后遭受了二百五十年满洲人的統治的同一中国社会所表现的容忍精神又形成了一个奇异的对比。其原因可以說是由于当时的满洲人乃是远东世界里的未受任何外来文化沾染的半开垦土地上的人，而蒙古这个蛮族却受到了經过景教传教士們所带来的古代叙利亚文化的輕微影响，而且还毫无成见的使用一切有才干和有經驗的人才，不管他們的出身如何。马可波罗所記载的在中国人民

同蒙古可汗的东正教兵士和穆斯林官員之間的富有爆炸性的接触情況，充分說明了蒙古人的統治在中国不受欢迎的眞正原因。

喜克索人所以使被他們統治的古代埃及人民感到无法忍受的原因，大概是由于他們所沾染的那一些古代苏末文化的影响，而后来完全是野蛮民族的利比亚人的入侵却沒有遭到反对。事实上，我們甚至可以大胆地制定这样一条社会法則，任何一个蛮族入侵者如果未先受过任何其他文化的影响，就很可以成功，而凡是在他們的民族大迁移以前接受过外来的或异教影响的，則必須首先把这些影响清除掉，否則他們即使不被驅逐出去，也要被消灭掉。

先来談談未經沖淡过的野蛮民族：雅利安人、赫梯人和亚加亚人。他們都在駐居于一个文明的门口时发明了他們自己的蛮族諸神，他們在冲进大门进行征服以后，还是堅持他們自己的蛮族信仰，他們虽然“无知到毫无办法”的程度，他們还是成功地創造了新的文明：古代印度文明，赫梯文明和古代希腊文明。此外，法兰克人、英格兰人、斯堪的納維亚人、波兰人和马扎尔人放弃了他們原来的异教信仰而皈依了西方天主教，其結果在建立西方基督教世界中尽到了充分的責任，甚至还充当了領导的角色。在另外一方面，崇拜錫特的喜克索信徒却被逐出了古代埃及世界，而蒙古人却被逐出了中国。

对于我們的这一条规則来說，唯一的例外好象是原始穆斯林阿拉伯人。这一群蛮族本来是属于古代希腊社会的外部无产者，他們在民族大迁移期間取得了高度的成就，那个社会虽然在此期間消失了，而他們却紧紧抓住他們自己的仿效古代叙利亚宗教的蛮族信仰，而不肯改信他們从罗马帝国搶来的那一带地方的受他們統治的人民的基督教一性教派。但是原始穆斯林阿拉伯人所承担

的历史任务完全是出乎常例之外的。由于他們在胜利地攻占了罗马帝国的东方諸省的过程中附带地占領了薩桑王朝的全部領土，阿拉伯人在叙利亚的土地上所建立的罗马帝国的蛮族继承国家反而变成了古代叙利亚統一国家的恢复，这个統一国家在一千年前还沒有长成的时候，就被亚历山大在覆灭阿契美尼德王朝的时候摧毁了；穆斯林阿拉伯人就这样意外地被賦予了一个巨大的新的政治使命，其結果为伊斯兰教本身开辟了广闊的天地。

所以，看起来伊斯兰教的历史乃是一个特殊情况，并不足以推翻我們研究所得的一般結論。一般說来，我們可以下这样一个結論，就是說对于外部无产者和少数統治者，外来的灵感都是一件不利的事，因为在他們同一个处在解体过程中的社会的其他两个組成部分打交道的时候，外来的灵感都是糾紛和挫折的无穷来源。

內部无产者

同我們对于少数統治者和外部无产者的研究所得到的結果正相反，我們发现对于內部无产者来說，外来的灵感不但不是灾难，而且反而是幸福，任何人接受了它都显然具有超人一般的力量，可以俘虏他們的征服者，完成他們生以俱来的使命。这个理論可以在探討那些“高級宗教”和統一教会的时候得到最充分的証明，而这些組織乃是內部无产者的最富有特色的杰作。我們关于这些問題的研究証明了他們的力量大小同在他們的精神里所具有的外来影响的生命力的多少成正比例。

例如，古代埃及无产者的“高級宗教”，奥西里斯崇拜，可以輾轉地溯源到外来的古代苏末的搭模斯崇拜；而古代希腊內部无产者的多种互相竞爭激烈的“高級宗教”也可以确凿无疑地追溯到不同的外来根源。在爱息斯崇拜里，外来的灵感火花是古代埃及；息

伯利崇拜的外来根源是赫梯文明；基督教和太阳神教的是古代叙利亚；大乘佛教的是古代印度。这几种"高級宗教"里的前四种是古代埃及人、古代赫梯人和古代叙利亚人在他們被亚历山大征服以后，变成古代希腊內部无产者的时候所創造的，而第五个也同样是古代印度人在公元前二世紀的时候所創造的，当时的印度世界被欧提德姆大夏的希腊王子們所征服了。它們的精神內容虽然彼此极不相同，但是它們五个至少有这么一个共同的表面特点，就是它們的根源全都是外来的。

虽然有些时候，一种高級宗教企图征服一个社会，其結果失敗了，这些事例也不能动搖我們的結論。例如，伊斯兰教的十叶派就企图在奥托曼統治时期变成东正教世界的統一教会，而未获成功，天主教也曾企图变成远东社会——在中国是在明朝末年和清朝初年，在日本是在从混乱时期到德川幕府的过渡时期——的統一教会，而未获成功。十叶派在奥托曼帝国和天主教在日本据說都是由于它們进行非法的政治活动——至少有人怀疑它們是被人利用了——因而使它們的精神事业前途也就落了空。天主教在中国的失敗是因为教皇不允許耶穌会的传教士把外来的天主教会的宗教成語譯成远东哲学和习慣中的传統語言。

我們可以做这样的結論，外来的火花对于一个"高級宗教"爭取信徒来說，乃是一种助力而不是阻力；理由是很明显的。內部无产者在一个解体过程的社会里，正在逐步退出，这时他們正在寻觅新的启示，而外来的灵感火花正好滿足了这个需要；它之所以富有吸引力就是因为它很新鮮。但是在它具有吸引力以前，这个新的眞理还必須为人們所了解；因此，在完成这个必要的解释工作以前，这个新的眞理就应該努力不进行它的大力呼吁工作。基督教

会在罗马帝国的胜利是因为这个教会的神父們，从圣保罗开始，在公元四、五世紀里，尽了他們的最大力量把基督教的教义譯成了希腊哲学的語言；根据罗马文官制度的式样建立起一套基督教的教阶制度；根据神秘祭神仪礼的形式建立了一套基督教的仪式；甚至还把异教的节日变成了基督教的节日，用基督教的圣賢崇拜来代替异教的英雄崇拜。梵蒂岡对于在中国的耶稣会传教士正是下了这类性质的指示才断送了那里的前景；而如果圣保罗的犹太化的基督教的反对者們象在《使徒行传》和保罗的早期书信里所描写的那样，眞的在会議里和爭执里取得胜利的話，那么在第一批基督教的传教士到外地传教以后，要把古代希腊世界都变成基督教的信徒，也会是同样毫无希望的。

在我們把接受本地灵感的“高級宗教”排成序列的时候，我們还应当包括犹太教、祆教和伊斯兰教——这三个宗教的活动场所是古代叙利亚世界，而它們的灵感也来自同一地方——此外还有印度教，它的活动范圍和灵感来源都是古代印度。对于我們的“法則”来說，印度教和伊斯兰教是例外，但是犹太教和祆教則在經过严密检查之后，应当承认是属于我們的法則之內的。因为犹太教和祆教是在公元前八世紀到六世紀之間产生于古代叙利亚人民之中，而他們是支离破碎的人民，他們被古代巴比伦的少数統治者的亚述軍队强行划归古代巴比伦社会的內部无产者的范圍之內。完全是这个古代巴比伦的侵略行为从遭受了这种苦难的古代叙利亚人的灵魂深处引起了犹太教和祆教的反应。根据这个理由，我們当然应該把犹太教和祆教划为被古代叙利亚的外来人民介紹給古代巴比伦社会的內部无产者的一种宗教。犹太教事实上是在“巴比伦的河边”成形的，就象基督教会是在古代希腊社会的使徒保罗

的听众里成形的一样。

如果古代巴比伦文明的解体过程象古代希腊文明一样，拖得那么久长而且也經过同样的阶段，那么犹太教和祆教的出现和生长，从历史的角度看来，应属于古代巴比伦历史的范圍——就象基督教和太阳神教的出现和生长在事实上是属于古代希腊历史的范圍一样。我們的推論之所以不能成立，是因为古代巴比伦的历史在还沒有成熟的时候就夭逝了。迦勒底人企图建立一个古代巴比伦的統一国家，但是他們失敗了；而在他們的內部无产者当中的古代叙利亚的外来移民，不但扭断了他們的枷鎖，而且还反过来把他們的古代巴比伦人征服者連肉体和精神都一起俘虏过去了。伊朗人变成了古代叙利亚人的信徒，却沒有变成古代巴比伦文化的信徒，而由居魯士建立的阿契美尼德帝国却担当了古代叙利亚統一国家的責任。在这种意义上，所以我們說犹太教和祆教乃是古代叙利亚的宗教，而且是具有本地灵感的。我們现在可以了解，从起源上讲，它們乃是古代巴比伦內部无产者的宗教，对于它們来說，它們的古代叙利亚的灵感乃是外来的。

如果一个"高級宗教"有了外来的灵感——我們现在已經知道除了两个例外，完全是这样的——那么显然地，如果不考虑至少两个文明之間的接触問題的話，那个宗教的性质就絕对无法了解：在一个文明的內部无产者当中兴起了一个新宗教，而在另一个或几个文明里则被其他文明吸取了外来的灵感。这件事实逼得我們不得不立即开辟新的途径；因为它迫使我們放弃我們迄今为止所采取的立场。到现在为止，我們一直都还在討論有关文明的事；我們曾經假設一个孤立的文明，因为它是一个社会整体，所以它乃是一个具有实际价値的"研究范圍"，不管在这个特殊社会的空間和时

間的范围之外出现了什么社会现象，我們还是可以对这个社会进行孤立的研究。但是现在我們却遇到了困难，我們自己也变成象我在这本书的最初篇章里所批評的那些历史学家一样，我說他們无法孤立地研究一个孤立的民族历史，我們现在也象他們一样无法自圆其說了。从现在起，我們将超越我們迄今为止所限制自己的范围了。

十九 灵魂的分裂

(1) 行为、情感和生活的两种不相容的方式

我們一直到现在所研究的社会体的分裂，是一种集体的經驗，因此是表面的分裂。这种分裂的意义是在于，它是一种內在灵性破裂的外在可见的征象。我們就会看出，人类灵魂的分裂是社会表面呈现的任何分裂的基础，而这社会表面就是这些人类演出者分别活动的共同场所。我們现在必須予以注意的是这种內在分裂可以采取的几种形式。

在一个正在解体的社会中，它的成員的灵魂分裂是以各种不同的形状来表现的，因为这种分裂发生在行为、情感和生活的每一种方式里，而这些各种不同的方式我們曾經看出，是对于文明的发生和生长起着应起作用的人类的行动的特征。在社会解体的情势下，人类行动的这些单独方式的每一种，都傾向于分裂为一对互相对立、互不相容的类型或代替品；在这一对类型里，对于挑战的应战分化为互不相容的两极——一极是被动而另一极则是主动，但两者都不具有創造力。一个灵魂由于在社会解体的悲劇里扮演着角色，失去了創造性行动的机会(而当然并沒有失去創造性行动的能力)，对于这个灵魂来說唯一还剩下的自由就是在主动和被动的取舍之中作一种选擇。当社会解体的过程进行到尽头时，这两种不相容的选擇，在界限上，趋向于更加僵硬；在分歧上，趋向于更加

极端；在后果上，趋向于更加严重。这就是說，灵魂分裂的灵性經驗是一种动力的运动，而不是一种靜止的状态。

首先，有两种不相容的个人行为的方式，这两种方式是創造力运用的代替物。它們都是自我表现的企图。被动的企图就是自暴自弃（ἀκράτεια），灵魂"放松自己"，它认为放任自己的天然嗜好和厌惡，就会"按照天性来生活"，就会自然而然地从神秘的女神那里領回它曾意識到正在失去的宝貴的天賦創造力。而主动的企图则是对自我克制（ἐγκράτεια）的努力，灵魂"控制自己"，力求訓练"天然的热情"，同上述相反，它认为自然是創造力的毒害而不是創造力的根源，认为"战胜自然"就是恢复失去的創造力的唯一方式。

其次，有两种不相容的社会行为的方式，这两种方式是具有創造力的人物的模仿的代替物，而这种模仿，我們曾經看出，是走到社会成长的必然而危险的捷径。模仿的这两种代替物是从那已不起"社会紀律"作用的方陣队伍里走出来的企图。打破这种社会停滞的消极企图所采取的形式是逃避責任。兵士沮丧地确实认識到，部队现在已經失去迄今曾加强他的士气的軍紀。在这种形势下，他覺得，他可以认为他的軍队职責已經解除掉了。这个逃兵在这种不振奋的心境下从队伍里向后退出，徒然企盼把战友們丢弃在危险的陣地从而自己却会平安地走脫。可是，还有另一种方式对待这同样的严重考驗，我們可以称之为殉道。殉道者本质上就是一个为了超过职責的需要而主动地从队伍里往前走出的兵士。在通常的情况下，职責要求兵士必須作最小限度的生命冒险，如果这冒险对于上級軍官命令的执行是必要的，但殉道者，为了表白对理想的拥护，却有意地招惹死亡。

当我們从行为的阶段轉移到情感的阶段时，我們首先会注意

到个人情感的两种不相容方式。这两种方式是对那激进运动的倒轉的反应，在这激进运动里，生长的特性似乎把自身表现出来。这两种情感都反映着一种痛苦的意識，意識到从恶的势力面前"逃遁"，这些恶的势力已經采取了攻势，并且已經获得了优势。流离感就是这种意識的消极的表现，意識着連續不断向前进展的道德的潰敗。这个潰敗的灵魂，由于认識到不能控制环境，因而就屈服，于是就相信这个宇宙，包括它自己，完全受一个旣非理性的又不能征服的权力所支配：这权力是两面邪恶的女神，或者在"命运"(τύχη)的称呼下，求得它的恩佑；或者在"必然"(ἀνάγκη)的称呼下，忍受它的强制——即在托马斯·哈代的《統治者》的合唱里曾获得文艺体现的一对神。而在另一种情况下，使潰敗的灵魂胆怯的道德的失敗或許被认为是灵魂不能控制自身，不能成为自身的主人。如果是那样，我們就会有一种罪恶感，而不是流离感。

我們还必須注意到，社会情感的两种不相容方式，这两种方式是风格感的代替物——这是一种相应于文明因生长而分化的客观过程的主观感觉。尽管这两种情感对这种挑战有两种不同的反应方式，但是它們都显露出失去了对形式的敏銳感觉。消极的反应是杂乱感，灵魂把自己投入无所不熔的坩堝里。在語言、文学和艺术中，这种杂乱感表现在混合語言(κοινή)的流行，表现在文学、繪画、雕刻和建筑的相象的标准化和混合的风格里；在哲学和宗教的領域里，这种感觉所产生的是把各种学說糅合为一的混合主义。而积极的反应则以一种风格的丧失作为一种机会、作为一种呼召，来采取另一种风格：前者的风格曾經是局部的和暫时的生活的风格，而后者的风格则是分享着普遍和永恒的事物，即无所不在、永远常存、独一无二的事物的风格。这种积极的反应是一种划一感

的觉悟。当那受启示的視眼从人类的統一，通过宇宙的統一，展开到拥抱着上帝的統一时，这种划一感也就逐漸广闊而深化。

第三，如果我們轉移到生活方面，我們又会遇见两对不相容的反应。但是，这方面的景象同上述的范式有三点不同。其一，生长阶段的特征是单一的运动。那些在这里替换这单一运动的不相容反应是这运动的几种变形，而不是这运动的代替物。其次，这两对不相容的反应都是同一单一运动的变形——这运动就是我們曾叙述为从宏观世界到微观世界的行动領域的轉移运动。第三，这两对反应，由于一种差异深厚到足以說明它們的重复，因而互相分化。在一对里，反应的气质是暴力的；而在另一对里，反应的气质则是温和的。我們可以把暴力的一对的消极反应称为复古主义，而把它的积极反应称为未来主义，温和的一对的消极反应可以称为超然无我，而积极的反应则称为神化。

复古主义和未来主义是不相容的企图，試图以单純的时間次元的轉移代替从一个灵性的阶段到另一个灵性阶段的行动領域的轉移，这后者的轉移是生长所特有的运动。在这两种企图里，为了追求一个乌托邦，放弃了代替生活于宏观世界而生活于微观世界的努力，而这个乌托邦——在“现实的生活里”如果眞有的話——无須承受灵性气候艰苦变更的任何挑战，就会达到的。人們想要把这个外在的乌托邦当作“来世的世界”。但是，只是在对于当前处于此时此地的宏观世界的否定这个肤浅不能令人满意的意义上，这个外在的乌托邦才是“来世的世界”。灵魂打算做它应当做的，从目前正在解体的社会向一个目标进行，这目标不过是同样的社会，它也許在过去曾經一度存在过，它也許在将来有一天会实现。

事实上，复古主义可以规定为，从对当代有創造力的人物的模

仿退回到对种族的祖先的模仿：这就是說，从文明的动力的运动轉落到文明的靜止状态，在这个状态里现在能够看见原始的人类。复古主义又可以规定为一种試图对变革作有力阻止的企图。这些企图，如果它們的进行是顺利的話，就导致社会的"暴行"的产生。第三，我們还可以把它看作这种企图的示例，即試图以"木釘釘牢"衰落而解体的社会。这在另一方面我們曾看出是乌托邦的作者們的共同的愿望。用相应的語言，我們可以把未来主义规定为弃絕对任何人的模仿。我們也可以把它规定为試图有力地作成变革的企图。这些企图，如果它們的进行是顺利的話，就导致社会革命的产生。由于这些革命滚落到反动的方面，它們因而会毁灭它們的前途。

凡相信这两种所謂代替——代替从宏观世界到微观世界的行动領域的轉移——的人，都有一种共同的作弄人的命运在等待着他們。当这些失败主义者正在追求他們的不相容而"易于"取舍的事物时，实际上他們是把他們自己判决到暴力的結局里。因为他們所企图的是同自然秩序相违背的，因此他們不可避免地要遭到暴力的結局。尽管内心生活的寻求或許是不容易的，但这寻求并不是不可能的。可是，如果一个灵魂的生活是外部的，不論这个灵魂在这个"滚滚不絕的河流"里是逆流而上向着过去、还是顺流而下对着未来作飞速的跳跃，它始終不可能把它自己从目前的处境中解救出来。复古主义的和未来主义的乌托邦，在詞的原义上都同样是乌托邦：它們都是"乌有乡"。这两个誘惑人的彼处，根据假定，就是不能到达的；如果要朝它們游去，唯一而确实的結果是猛烈地把水乱攪一番，这猛烈是无济于事的。

在悲惨之极，未来主义就把自己表现为恶魔主义。

"这信仰的基本內容是，世界秩序是恶、是謊話；善和眞理是受迫害的反抗者。……許多基督教的圣徒、殉道者，特别是启示录的著者，曾持过这种信仰。但是，我們必須注意，这信仰同几乎所有伟大的道德哲学家的教导正好相反。柏拉图、亚里士多德和斯多葛派，圣奥古斯丁和圣托马斯·阿奎那，康德、密尔、孔德和格林都論証或假定，在某种意义上，有一种秩序或神的秩序存在着；凡是善的都同这个秩序相一致，而凡是恶的都同这个秩序相冲突。我在希波里特斯教父的著作里看到諾斯替教派的一个教徒，眞正地把撒但規定为'反对宇宙权力的灵'：他是反抗者或抗議者，抵抗全体的意志，反对他所属的团体。"①

在一切不是革命者的男子和妇女中，革命精神的这种不可避免的結果是众所公认的平常之事。我們不难举出这种灵性规律的作用的历史实例。

例如，在古代叙利亚社会里，救主形式的未来主义首先是出现为遵循温和途径的积极的企图。以色列民族不坚持悲惨的企图以反抗亚述的軍事主义的袭击、維护其此时此地的政治独立，而屈服于目前的政治上的奴役，甘心忍受痛苦放弃对亚述的反抗，把一切政治的理想都轉移到对一个救世君王的期待上，这位君王，在未来不可知的日子里将会兴起并恢复这已灭亡了的王国。当我們在犹太人的团体中追溯这种对救主期待的历史时，我們发现这期待有四百多年之久——从公元前586年，当犹太人被尼布甲尼撒擄获而幽禁于巴比伦时候起，到公元前168年，当他們遭受安条卡斯·厄庇法涅斯的希腊化的迫害时候止，是支持着温和的精神的。然而那存在于安心期待的此世未来和极度痛苦的此世现在之間的不

① 墨莱：《恶魔主义和世界秩序》（Murray, Gilbert: "Satanism and the World Order", in Essays and Addresses），第203页。

一致，終归变成为暴力。以利亚撒和七兄弟殉道后的两年之内，就有犹大·瑪喀比的武装暴动发生。于是瑪喀比就站立在那日益疯狂好战的犹太教狂热者——加利利的无数丢大和犹大——的长行列的前列——在公元66—70年、115—117年、132—135年的恶魔似的犹太叛变里，他們的暴力达到了駭人的程度。

我們幷不是不熟悉这一有名的犹太事件所說明的未来主义的模仿；但是，或許令人更惊异的是，我們发现复古主义在显然相反的途径的尽头也遭受着这同样的模仿，因为，认为一种暴力的大混乱也是这种倒退运动的不可避免的終局的看法，不仅不是通常的看法，而且这看法还似乎有点悖理。不过历史的事实显明，这运动的情况确实是如此。

在古代希腊社会政治解体的历史里，斯巴达王亚基斯四世和罗马的保民官提比留·格拉古是首先走复古主义道路的政治家。他們都是非常敏感、非常温和的人。他們都努力从事于改正社会的錯誤，因而就避开了巨大的社会灾难，由于在社会衰落以前，他們认为是回到了他們相信曾經是老祖宗的社会組織里了，而这种社会組織早已是半传說的"黃金时代"的組織。他們的目的是在于恢复調合一致；然而，他們的复古主义政策是企图使社会生活的趋势倒轉，因此这政策不可避免地引导他們走上暴力的途径。在向他們的勉强采用的暴力所引起的反暴力进行斗爭时，那鼓舞他們宁愿牺牲自己的生命而不愿走向极端的温和精神，幷无助于阻止他們自己曾經在不知不觉中推动起来的暴力的突然袭击。他們的自我牺牲不过是激励一个后继者继續他們的事业，力求无情地运用殉道者幷不热心使用的暴力順利地完成他們的事业。温和的亚基斯四世的事业为强暴的克利奥米尼斯三世所继承，而温和的保

民官提比留·格拉古则由其强暴的兄弟盖約·格拉古所继承。不过这两种情况，都还不是历史情势的終結。这两位温和的复古主义者所泛滥起来的暴力洪流并不降退，直到把他們曾力图挽救的国家的整个結构全部冲掉。

但是，如果我們在古代希腊和古代叙利亚历史的下一阶段中继續研究我們这一說明的話，我們将会看出，复古主义和未来主义所放纵的暴力的混乱，終于为温和精神的惊人的复活所緩和，而这种温和精神曾被暴力的澎湃的浪潮所压倒、淹沒。在古代希腊少数統治者的历史里，象我們曾看到的，继公元前最后两世紀的匪徒而起的是一种公仆，他們有道义心、有能力，組織并維护一种統一国家。同时，这些继承以暴力手腕模仿古人的改革家的后继者，变为貴族哲学家——亚立阿，愷幸納·帕多，色雷西阿·帕多，塞內加，赫尔維狄阿·帕立斯科——的一派，甚至在公众的利益上，他們也不满意于运用他們的世袭的优越权利，他們把这种拒絕权利的精神发展到如此的程度，在暴虐君王的命令之下，毫不反抗地自杀。古代希腊世界的叙利亚的內部无产者，情况也是一样。瑪喀比試图以武力建立这个世界的救主王国的企图大告失败之后，继之而起的是一个犹太人国王的胜利，这个国王的王国是不属于这个世界的。而在下一代里，在灵性視野的比較狹窄的限度上，好战的犹太教狂热者之野蛮英勇而微乎其微的希望，在歼灭的时間內，却为約哈难·便·藘盖拉比的崇高英勇的不抵抗所恢复。約哈难为了便于在听不到战争的地方可以安靜地继續教授，就同犹太教狂热者們分离了。当他听到不可避免的灾难的消息时，即当那带回这消息的门徒痛苦地呼叫說，“我們有祸了！因为，为以色列贖罪而献祭的地方被毁灭了！”这时他回答說：“孩子！不要忧伤。我

們还有一个献祭贖罪的地方，与它同等。这岂不就是贈給仁慈？——正象經上所說的‘我喜悅的不是献祭而是仁慈’”。

在这两种情况下，为什么那似乎是要冲掉一切障碍的暴力浪潮就这样停頓而倒轉？不論在哪一种情况下，这种奇迹般的倒轉的原因可以追溯到生活方式的改变。在古代希腊的罗马部分的少数統治者的灵魂里，超然无我的理想曾代替了复古主义的理想；在古代希腊的犹太部分的內部无产者的灵魂里，神化的理想曾替換了未来主义的理想。

如果我們首先借助于著名的改变信仰者——例如，罗马的复古主义者小伽图，后来成为斯多葛派哲学家，再如，犹太教的未来主义者西门·巴-約拿，后来成为耶穌的门徒彼得——的生活史和人格來研究生活的这两种溫和的方式，或許能从这两种方式的历史起源来理解它們的性质。这两位伟大的人物都有一种灵性盲目的心境，当他們各自追求他們最初曾想終身从事于实现的烏托邦时，把他們的精力导向于錯誤的方向，因而这种心境就掩蔽了他們的伟大。然而他們的困惑而长久受挫折的灵魂，由于轉变到生活的一种新方式，終于得以实现最高的种种可能。

作为一种空想的罗马人先輩国家（这个国家在任何过去的时代在“现实的生活”里都从未存在过）的唐·吉訶德式战士，伽图几乎是一个可笑的人物。在他拒絕承担他看到的一代的政治里，他不断地追逐着阴影，而也不断地失去实体。当他最后失足成为內战的一个主要角色时，他对于这內战的爆发負有大部分不能承认的責任，不論所发生的事件如何，他的政治的伪装注定要遭受粉碎的幻灭，因为他的伙伴的胜利会产生的政治制度和終于胜利的愷撒的独裁政权，至少同样地跟伽图的复古主义的理想是相矛盾的。

在这种进退維谷的情势下，这位唐·吉訶德式的政治家就被斯多葛派的哲学家从悬笨里挽救出来。这一生曾枉然是个复古主义者的人物，现在却以斯多葛派的精神从容就死，获得如此的效果，以致对于愷撒——和愷撒的后继者有一百多年——所产生的麻煩竟然比所有共和派所产生的麻煩还多。直到今日，凡閱讀普路塔克的記述的讀者，都能重新获得伽图最后时刻的事迹給予同时代人的印象。愷撒凭借着天才者的本能，感觉到他的事业从敌对者一个斯多葛派的死亡所遭受的打击的严重。在这位敌对的政治家的生前，他从来沒有想到必須要极严肃地对待他。当他正在踏灭內战的余烬时，在重建世界的巨大的工作中，这位軍事胜利的独裁者却有工夫用愷撒的笔来回答伽图的剑——象这位多才多艺的天才者完全知道的，这支笔是唯一的武器，可以用于击退因伽图把自己的剑轉向于自己的心胸的这种令人狼狽的举动而发动的从軍事阶段轉移到哲学阶段的进攻。然而愷撒并不能征服这位作临别一击的对手，因为伽图的死亡产生了一种反愷撒主义的哲学学派：这学派受創立者的范式行动的感动，用自己的手把自己从不肯承认并且不能改正的情况中除掉，使新的专政陷于狼狽。

普路塔克讲述的和莎士比亚重新讲述的马可·布魯图的事迹，也生动地說明了从复古主义到超然无我思想的轉变。布魯图同伽图的女儿結婚，而且也参加了毫无作用的复古主义暴力行动，刺杀朱理亚·愷撒。然而我們却得以知道，甚至在暗杀之前，他怀疑他遵循的途径是不是正确的；在他看见了暗杀的結果之后，他就更加怀疑。在腓利比战役之后，在莎士比亚假托他所說的最后几句話里，他接受了他以前曾經譴責过的伽图的解决办法。当他自杀时，他說：

"愷撒,你现在可以瞑目了:

我杀死你的时候还不及现在一半坚决。"

至于彼得,他的未来主义最初象伽图的复古主义一样,似乎是不可能改正的。他是第一个高呼耶稣为救主的门徒,而他也是最先抗議他所承认的基督随后給予的启示:他的救主王国并不是居魯士的波斯世界帝国的一种犹太式翻版。所以,在他因冲动的信仰获得了特别祝福作为賞賜后,由于他愚蠢而气势汹汹地坚持他的救主对于自己王国的預见必須符合于门徒的固定的观念,他就立即招来了严重的斥責:

"撒但!退到我后边去罢;你对我来說,是一块絆脚石。因为你不体貼上帝的意思,只体貼人的意思。"

甚至当他的救主以严厉申斥把他的錯誤在他的面前举出时,这訓誡的效果是如此之小,以致在另一次考驗下他又失敗了。当他被选为目击变容的三个门徒之一时,他立即把摩西和以利亚站在他的救主身傍的异象,看作是解放战争开始的信号,并暴露出他对这一异象的意义所持的平凡而錯誤的理解:他提議建筑战场的核心("三座帐幕"或者帐篷),就象加利利的那些丟大和犹大在罗马当局获得关于他們的活动的消息并派出軍队的别动队把他們赶散以前的短暫时間曾經在曠野中常常建立的那种核心。在这种不調和的音調的声音下,这异象就在回声般的劝告——忠告接受救主自己关于救主的道路所給予的启示——中消逝了。然而这第二次的訓誡依然不足以启发彼得。甚至在他的救主的一生生活的高潮时——当救主自己預言的一切明显地成为事实时——这位不可能改正的未来主义者在客西马尼园里还曾拔刀而斗;而在当天夜晚,他"出卖"他的救主的行动或許是思想混乱的結果,他最后失去

了他的未来主义的信仰，然而尚未确信地把握着这信仰的任何代替物。

在他一生的这种无比的經驗之后，当釘上十字架、复活和升天曾最后教导他基督的王国不是属于这个世界时，他仍然还要相信，連在这种神化的王国里，正如在未来主义者的救主的乌托邦里那样，特許的权利必須仅限于犹太人——似乎那包括着天上上帝为王的一种社会，在上帝的地上，却可以围以一定的界限，除上帝創造的人类，上帝的儿女中之一个种族而外，把其余的都排除在外。在《使徒行传》把彼得显示于我們的一个最后事件里，我們看见他独特地抗議那伴着从天上垂下一块大幔的异象的明确命令。可是，到《使徒行传》記載他終于理解法利賽人保罗經过一种簡单而不可抗拒的灵性經驗瞬息間就看出的真理时，彼得才把这一叙述的主角让給保罗。哥尼流的使者随着房頂的异象来到门外时，彼得的觉悟的长久过程才告完成。当他在哥尼流家中表白他的信仰时，当他回到耶路撒冷在犹太的基督徒群众面前为他的行动进行辯护时，他宣传上帝的王国时所用的語言，就不会从基督那里招来斥責了。

当伽图和彼得分別地采取那替代复古主义和未来主义的生活方式时，这些生活方式曾經产生过巨大的灵性影响。这些生活方式是什么？让我們首先注意，超然无我和神化跟复古主义和未来主义之間的共同的区别。然后我們再注意，超然无我和神化之間的区别。

在神化和超然无我跟未来主义和复古主义之間，存在着一种共同的区别：以灵性气候的真正改变(非仅仅时間次元里的轉移)来代替从宏观世界到微观世界的行动領域轉移的特殊方式，这特

殊方式我們曾看到是文明生长的规范。作为它們各自目标的王国,都是"彼岸世界的",都不是此岸世界的一种幻想的过去或幻想的未来。不过,这种共同的"彼岸世界性"是它們的唯一的相似点。在所有其他方面,它們却成为对比。

各种学派的大家,对于我們曾經称为"超然无我"的生活方式,給予了形形色色的名称。斯多葛派从解体中的古代希腊世界退入"不会受伤害的境界",而伊壁鳩魯派則退入"冷静鎮定的境界"——象詩人賀拉斯的多少有点自觉地伊壁鳩魯式的表白所表现的,他告訴我們"毁灭了的世界的碎片不会打动我"。从解体中的古代印度世界,佛教徒退入"靜寂的境界"(涅槃)。超然无我是从此岸世界导出的一种方式;它的目标是避难所。避难所之所以吸引人,就是由于它具有排斥此岸世界这一特征。使哲学的旅客向前的冲动,不是愿望的牵拉而是厌恶的推动。他正在跺去足上的毁灭之城的尘土,但他还沒有看见"前面的照耀着的光明"。"庸俗之人說,'哦!可爱的刻克洛普斯城';而你就不說,'哦!可爱的宙斯城'嗎?"[①]——但是,马可的"宙斯城"同奥古斯丁的《神之都》并不一样,后者是"永生上帝的城";前者的旅程是一种按照計划进行的退出,而不是为信仰所激动的对圣地的参拜。对于一个哲学家来讲,从此岸世界順利地逃出,这就是目的,只要他跨进避难之城的门槛,他怎样对待自己就无关紧要了。古代希腊哲学家把解脱了的哲人境界描述为至福的沉思境界,而佛陀(如果他的教义是忠实地反映在小乘的經典里)却坦率地表白,只要一切返回的可能断然

① 马可·奥勒留·安东宁:《沉思》(Marcus Aurelius Antoninus: Meditations),第4卷,第23章。

地排除掉，那成为如来所休憩的另一境界的性质就不重要了。

作为超然无我之目标的这种不可知而无善无恶的涅槃或“宙斯城”，恰恰是天国的眞正的对比，因为进入天国的道路是神化的宗教經驗。哲学的“彼岸世界”在本质上把我們的此岸世界排除在外，而神的“彼岸世界”則超越于人的此岸世界的生活，并且还包括着这种生活。

“法利賽人問上帝的国几时来到，他回答說：‘上帝之国的来到，不是眼所能见的，人們也不能說，看哪，在这里，看哪，在那里，因为上帝的国就在你們心里’。”①

我們将会看出，上帝的国的特征是积极的，而“宙斯城”的特征則是消极的。超然无我的方式是一种全然退隐的运动，而神化的方式則是我們曾經称为“退隐和复出”的运动。

我們已經簡单地陈述了行为、情感和生活的六对不相容的方式，这就是同解体中的社会休戚相关的人的灵魂所看到的方式。在我們更詳細地、一对一对地研究这些方式之前，我們可以稍停一下，明确方向，观察灵魂的历史和社会的历史之間的联系。

假使每一种灵性的經驗必須是某一个个人的，那么在我們曾經检查的經驗中，是不是某些經驗是为一个解体中的社会的某一部分成員所特有呢？我們将会看出，行为和情感的这四种个人的方式——消极的自暴自弃和积极的自我克制，消极的流离感和积极的罪恶感——不論在少数統治者的成員中或者在无产者的成員中，同样地都可以看到。在另一方面，当我們来观察行为和情感的社会的方式时，就我們当前的目的来說，我們就必須把消极的一对

① 《路加福音》(Luke)，第17章，第20—21节。

和积极的一对区别开来。两种消极的社会现象——堕落于逃避責任和对杂乱感的屈服——是易于首先在无产者阶层里出现，然后就蔓延到少数統治者的阶层里，后者一向感受"无产者化"的疾病的传染。相反，两种积极的社会现象——对殉道的追求和划一感的觉悟——易于首先在少数統治者的阶层里出现，然后蔓延到无产者。最后，当我們考察生活的四种不相容的方式时，我們将会看到，消极的一对复古主义和超然无我，相反，首先易于同少数統治者发生关系，而积极的一对未来主义和神化则首先同无产者有着联系。

(2)"自暴自弃"和自我克制

正因为人类易于在各种不同社会的情况下表现出自暴自弃和自我克制，因此解体中的社会的特征——个人行为的自暴自弃和自我克制这两种方式的特殊呈现，是頗不容易辨别的。甚至在原始社会中，我們可以区别出放蕩的和禁欲的心情，在种族成員的情感借全体仪式而有的表现里，我們按照季节也可以区别出这些心情年年周期的交替。但是，在正在解体的文明的生活里，同創造性不相容的自暴自弃所指的是，比这种原始的情感流动更为确定的心境。这种心境——或者自觉地或者非自觉地，或者在理論上或者在实践上——接受唯信仰主义作为創造性的代替物。如果我們試图把这种意义的自暴自弃的实例同創造性的另一代替物——自我克制的实例并在一起，从而对前者取得一种总的看法，我們就有极大的把握証实这些实例。

例如，在古代希腊的混乱时期，在衰落后的第一代里，柏拉图在《会飲篇》里关于阿西比得和苏格拉底所作的描述，以及在《理想

国》里关于斯拉雪麦格和苏格拉底所作的描述，呈现着自暴自弃和自我克制的一对具体化身——阿西比得，热情的奴隶，表示在实践上的自暴自弃，而斯拉雪麦格，"强权就是公理"的拥护者，则表示在理論上的同样心情。

在古代希腊的这个时代的第二阶段里，我們看到这些企图的典型人物，試图以自我表现代替創造，分别为他們的行为方式寻求权威的根据，断言这些方式是"按照自然而生活"的方式。庸俗的快乐主义者主张自暴自弃就具有这种优点。他們妄用了并污辱了伊壁鸠魯的名字。严肃的伊壁鸠魯主义的詩人卢克萊修曾为此申斥他們。在另一方面，我們看到，犬儒学派則主张"自然"是禁欲生活的根据。安身于桶中的第欧根尼是这一派的典范人物。而斯多葛派則以比較不粗糙的方式提出这种主张。

如果我們从古代希腊社会轉移到混乱时期的古代叙利亚社会，那么在《传道书》的鎮靜的怀疑理論和古犹太戒行派教徒修道团体的虔誠的禁欲实践的对比里，我們将会看到自暴自弃和自我克制之間有同样不調合的对立。

还有一类文明——古代印度的、巴比伦的、赫梯的和马雅的——当它們解体时，它們似乎恢复了原始人类的精神，显然不感觉到它們宗教的自暴自弃的性欲主义和它們哲学的逾常的禁欲主义之間深渊的广闊。在古代印度的文明里，生殖器崇拜和瑜伽之間有一种矛盾，乍看起来好象是不可能解决的；一个解体中的古代巴比伦社会的庙宇娼妓制度和星象哲学之間、马雅的人作祭品献祭和忏悔禁欲之間、赫梯的息伯利和阿提斯崇拜的放蕩方面和禁欲方面之間的相应对比，同样地使我們震惊。或許那同等地羼杂在自暴自弃和自我克制实践里的过度虐待狂的共同心境，在这四种正在

解体社会成員的灵魂里，維持着这些实践在情感上的調合，而这些实践，在以冷靜地分析眼光来观察的外国旁观者看来，似乎是违背着調合的。

对于我們现代更广大的西方社会，行为的这两种冲突的方式，是不是又重新起着作用呢？关于自暴自弃，我們并非沒有証据。让·雅克·卢梭就是自暴自弃理論界的先知，誘惑地招引人"回归自然"，而"如果你需要坟墓的話，向周圍看一看"，就是今天的自暴自弃的实践。在另一方面，我們却找不到禁欲主义的对立复活。或許从这一事实，我們試作犬儒主义的結論：如果我們西方的文明眞的瓦解了，可是它的崩潰却不可能进入极深的程度。

（3）逃避責任和殉道

逃避責任和殉道，就其非特殊的意义来說，不过是怯懦的恶行和勇敢的美德的产物，因此是一切时代、各种社会的人类行为的共同现象。可是，我們现在考虑的逃避責任和殉道是生活的某种态度所激起的特殊形式。单单怯懦的逃避責任和純粹勇敢的殉道并不是我們考虑的对象。我們所寻找的逃避責任者，他的逃避責任为一种眞实的情感所激动，他认为他努力的事业并不值得象这事业所需要的那样努力。同样，我們所寻找的殉道者，他殉道并不单单是或主要地为了实际地努力于促进那种事业，而是为了殉道者本身迫切要求从

这不可理解的整个世界的

沉重而令人疲乏的負担①

① 华兹华斯：«听潭寺»（Wordsworth, W.; Tintern Abbey）。

中得到解脱。尽管这样的殉道者是高尚的，但是在心理上他多半是一个自杀者。用现代粗話来說，他是一个逃避现实者，而我們的逃避責任者自然也是一个逃避现实者，一种更卑鄙的逃避现实者。那皈依超然无我哲学的罗马复古主义者就是这种意义的殉道者。他們觉得，他們至高无上的行为并不是将他們的生命夺去，而是使他們脱离了生命。如果我們要从同样的历史时代里、同样的一类人物中寻找逃避責任的一个实例，我們可以举出马克·安东尼，他逃避罗马和罗马的重要的理想，逃往半东方化的克娄巴特拉的怀抱中。

两百年后，公元二世紀的集中阴暗的終結的几十年里，我們看见马可·奥勒留王享有殉道者荣誉的权利并沒有取消，而相反，却被死亡拒絕以一击而縮短他殉道的考驗所証实。可是，在马可的儿子和继承者——高摩达的身上，我們却看到一个逃避責任的帝王，簡直沒有努力担負起他承受的重担，沿着无产者化的肮脏灰屑的路迹，作急速的道德的奔逃。生来是一个君王，但他却宁愿做一个业余斗士来消遣。

基督教会是古代希腊少数統治者临别一击的主要目标。这少数統治者在死亡的痛苦中变得野蛮了。这个正在死亡的异教的統治阶級拒絕面对着这悲痛的真理，它是它自己的沒落和毁灭的推动者。甚至在死亡的关头，它还試图搶救最后一点自尊，使自己相信是作为无产者怯懦攻击的牺牲者而灭亡。既然外部无产者集合为强大的軍事集团，能够抗拒或者閃避帝国政府对他們的可恶的袭击所企图的回敬，于是这回敬的冲击就落在基督教会上，后者是內部无产者的主要組織。在这种严重試驗的考驗下，就把基督教羊群中的綿羊同山羊明显地区别开了，而把他們区别开的是这样

一种挑战：要他們在拋弃信仰和牺牲生命之間作极重要的选擇。背教者是大批的——他們的人数是如此之多，以至逼迫时期一旦完結时，怎样对待他們就成为教会政治的紧急問題了——但是那一小队殉道者的灵性力量，却超过了它的人数的力量。由于这些英雄們的勇敢——在紧急的时候，他們从基督徒的队伍里向前走出，为作见証而牺牲他們的生命——教会才胜利地抬头。那小而高尚的一队男子和妇女所获得的不过是应得的名誉的报酬，而在历史中则被紀念为最卓越的“殉道者”，他們的行为同“叛徒們”的行为是完全相反的，叛徒們在异教帝国当局的强迫下，把圣經或者教会的圣具都交出去了。

或許有人提出反对，认为这里的一方面单单是怯懦，而另一方面却是純粹的勇敢，就我們现在的研究目的来說，这示例是沒有什么用处的。以逃避責任者而論，我們沒有資料回答这种指責。他們的动机可耻地被世間忘掉。而关于殉道者的动机却有丰富的証据証明，他們激动的主要原因不止于——或者如果讀者喜欢的話是不足于——純然无利害关系的勇敢。男子和妇女热烈地追求殉道，当作圣事、“第二次洗礼”、贖罪的一种方式、到天堂的确实可靠的途徑。二世紀一位著名的基督教殉道者，安条克的伊格納丢把自己說成是“上帝的小麦”，渴望有一天“被野兽的牙嚼碎成基督的純餅”。

在我們现代西方世界里，我們能看出社会行为的这两种对立方式的踪迹嗎？无疑地，我們可以明白地指出，“神父的背叛”是可怕的现代西方的逃避責任的行动。这背叛的根源起自于一种深邃；虽然制造这一成語的天才的法国人实际上曾承认这个祸害是多么根深蒂固，因为他选擇了中世紀教会的名称来指出并控告我們现

代的"知識分子"，可是把背叛的根源追溯到这深邃①，他也許还有些犹豫。这些神父們的背叛的开始并不是他們曾經作过的而为我們还記得的一对背叛行动——冷笑地失去对于新近建立的自由主义原理的信仰，并且无勇气地放弃自由主义新近取得的收获。当"神父們"否认他們的神父的起源，試图把我們西方基督教文明的正在增高的大厦，从宗教的基础上轉移到非宗教的基础上时，这最近逃避責任的表现在几百年以前就已經开始了。这就是，在我們的时代，被一种灾难所懲罰的原来的粗暴行为，这禍害是許多世紀以来以复利的方式累积起来的。

如果我們回顾到四百年前，把目光集中在西方基督教世界中通称为英格兰的这个部分，我們就会看见托马斯·渥尔塞——早熟地现代精神的神父，在政治上失宠的时候，信服地承认罪过，事奉王胜于事奉上帝——一个逃避責任者，在逃避責任的可耻結局后不到五年，他的同时代人圣約翰·費希尔和圣托马斯·摩尔的殉道把他的逃避責任的阴暗完全显露出来了。

(4) 流离感和罪恶感

生长活力之失去感的消极方式，流离感，是一个极痛苦的灾难，苦恼着一切被呼召在社会解体时代生活的人的灵魂。这种痛苦或許是以崇拜創造物代替崇拜創造者的罪恶而获致的一种懲罰。因为我們已經看到这种罪恶是衰落的一种原因，而文明的解体正是紧跟这衰落而来的。

在为流离感所苦恼的人們的心目中，那似乎支配着这世界的

① 参閱朱利安·邦达(Julien Benda)以这一名称題名的一本著作。

权力的不相容的一对形象是偶然和必然。虽然乍看起来这两种观念似乎是相互矛盾的，但是經过探究以后，我們就知道它們仅仅是同一个幻想的不同方面而已。

在古代埃及的混乱时期的文学里，偶然这一观念是借助于陶工轆轤的急速旋轉的直喻而得到表白的。而古代希腊混乱时期的文学则以无舵手而听任风浪支配的船舶的直喻把偶然这一观念表白出来①。古代希腊的神人同形同性論把偶然轉变为一位女神，"我們的自动主义夫人"。叙拉古的解放者，提摩利翁，为她建筑了一个小小的庙宇，向她献祭，而賀拉斯則献給她一首頌詩②。

当我們观察我們的内心时，我們看到这位希腊女神受着同样的崇拜，象 H. A. L. 費希尔在《欧洲史》序文里所表白的信仰一样：

> "我不曾感觉到……一种理智的兴奋。比我更有智慧、更有学問的人，曾在历史中看出一种結构、一曲节奏、一个預定的型式。我就看不到这些諧調和一致。我只能看见，一件不意之事继着另一件不意之事，就象一个波浪接着另一个波浪那样；我只能看见一个伟大的事实，因其独特而不可能普遍化；我只能看见对于历史学家来說有一条确实可靠的规則：在人类命运的发展中，他必須认識到偶然的和难以預知的事情的作用"。

这种对于偶然的无限能力的现代西方信仰，在十九世紀当形势仍然似乎有利于西方人时，就产生了自由放任政策：一种实践生活的哲学，它是建立在对利己主义的奇迹般启发的信任上的。根

① 参閱柏拉图：《政治篇》(Plato: Politicus, 272 D 6—273 E 4)。

② 賀拉斯：《頌詩》(Horace: Odes)，第 1 卷，第 35 篇。

据暂时的满足的經驗，我們的十九世紀的祖先們自以为“知道一切事物都为那些热爱女神——偶然——的人們創造幸福”。甚至在二十世紀当这位女神开始进行威胁时，她仍然是不列顛的外交政策的神諭。自 1931 年秋起始的不祥的岁月里，在联合王国的內閣和群众中流行着的一种看法，正确地表现于英国自由党一家报紙社論的以下一句話里：

“几年的和平总是贏得的几年，而本来在这几年之內不可避免的战爭或許簡直不会发生。”①

我們不能断言，自由放任的原理是西方对人类智慧的特殊貢献，大約两千年前在古代中国的社会里这一原理已經被采用了。但是，古代中国对偶然的崇拜和我們的不同，它的起源不那么卑鄙。十八世紀的法国資产阶級之終于相信自由放任、自由流通是因为他們已經注意到他們的英国“对手伙伴”的幸运，很羡慕他們，并作了分析，終于得出这种結論：只要法王路易能够被劝誘仿效英王乔治，容許資产阶級制造他选擇的商品，不受限制，并容許資产阶級把他的貨物送到任何市场，免除征税，那么象在英格兰那样，在法兰西的資产阶級也会兴盛起来。而另一方面，公元前二世紀的早期年代中，疲乏的古代中国社会听任自己游蕩所沿循的最小抵抗的途径，并非想象为馱马从嗡嗡磨坊到热鬧市场踏成的道路，而想象为一种道路，这道路就是眞理和生命：这“道”是“指‘宇宙运行的道路’——按照这詞的更抽象和更哲学的意义，归根到底，它同上帝非常相似。”②

---

① «曼徹斯特卫报»(The Manchester Guardian)，1936 年 7 月 13 日。

② 威萊：«道和它的权力» (Waley, A.: The Way and its Power)，第 30 页。

"大道氾兮；

其可左右。"①

但是，自由放任女神还有另一种面貌，即当作必然而并非当作偶然而为人所崇拜。必然和偶然不过是以不同的方式来看同一个事物。例如，无舵船舶的不规则运动，在柏拉图看来，表现被上帝抛弃的宇宙的混乱，而一个具有动力学和物理学的必要知識的人则认为这是因风和水而有的波浪和潮流的規則运动的完备說明。当人的灵魂在飘泊流浪中了解到，那阻碍它的力量不仅仅是灵魂自己意志的否定，而且还是事物自身时，这位看不见的女神的容貌，就从被称为偶然的主观或否定的神态轉变到被称为必然的客观或肯定的神态——但是，不論这位女神的本质或她的牺牲者的境遇，都沒有相应的改变。

德謨克利特是一位哲学家，在他成为希腊文明衰落的目击者之前，他已在长久的一生（約公元前 460—360）中成长为成人，此后有七十年之久注視这解体的过程。他似乎曾經把物质存在境界里的必然的全能的教条介紹給希腊的思想。但是，他似乎不曾理会把决定論的疆界从物质的領域扩充到道德的領域时所发生的問題。物质的决定論也是巴比伦社会少数統治者的星象哲学的基础，而迦勒底人并不害怕把这同样的原理扩充到人类的生活和命运中。芝諾，斯多葛派哲学的創立者，很可能是从巴比伦而并非从德謨克利特取得彻底的宿命論，并以之影响他的学派。芝諾的最著名的弟子，马可·奥勒留皇帝的《沉思》里，处处显露出这种宿命論。

① 老子：《道德經》，第 34 章。

首先把必然的疆界扩充到經济領域的似乎是现代的西方世界——这領域确实是社会生活的一个部分，曾經被几乎一切指导其他社会思想的人物所忽視、所不顾。卡尔·马克思的哲学——或者宗教——自然是經济决定論的經典的闡述。但是，在今天的西方世界里，用行动証明自觉地或不自觉地确信經济决定論的人数，远远地超过自称为马克思主义者的人数，并且这种情况还包括着一队主要的資本家。

在我們的正在成长的属于现代西方心理学家的学派中，至少有一派也宣布了必然在心理領域里的統治权。这些心理学家，因努力分析灵魂的心理行为的过程取得显著的初步成就而有的兴奋，曾被誘惑否认灵魂——在人格或自我决定的整体的意义上——的存在。尽管心理分析这門科学还沒有成熟，可是借助于灵魂素质而对必然的崇拜，却可以声称这时代的最最声名狼藉的政治家(在他的暫时胜利的期間)为它的皈依者。

> “我以梦游者的自信，按照我的意思去做，即按照上天差遣我的意思去做。”

这些話是引自1936年3月14日阿道尔夫·希特勒在慕尼黑的一篇演說。这些話使第三帝国边疆以外的(而也許边疆以內的)欧洲千百万男子和妇女战栗发抖。这些男子和妇女还沒有从七天前因德国軍队再次占領莱因兰而受的震动中恢复过来。

心理的决定論还有另一种說法，这說法冲破地上一单个人生的短促时間的界綫，把因果的連續在时間上向前后推展——向后推到人在地上的第一次出现，而向前則推到他从地上最末次的退出。这說法有两个不同的种类，似乎是完全相互独立地发展的。一类是基督教的原罪观；而另一类則是古代印度的“业”的看法，这

种看法曾成为佛教哲学和印度教的因素。这两种不同的看法在一个基本問題上是一致的，认为灵性的因果連續从一个地上的生活继續不断地开展到另一个地上的生活。在基督徒和印度人看来，今日活着的人的品格和行为是被过去的許多别的生活——或者一个别的生活——所作的行动决定的。基督徒和印度人的看法的一致到此为止，但是超出这个問題之外，它們就相互分歧了。

基督教原罪的教义断言，人类祖先的特殊个人的罪恶使他的一切子孙都继承了灵性的病症。如果亚当不曾从恩典中堕落，他的子孙就会免除这种病症。不管每一个个人灵魂的心理的孤立和个性，亚当的每一个后裔都注定要承受亚当的这种污点，这是基督教的一条基本教义。按照这种教义，在以亚当为祖先的人类中，只有他具有这种能力能够把获得的灵性特征遺传給他的肉体的子孙。

在"业"的观念里，我們就看不到原罪教义的这最后的特色。按照古代印度的这种教义，任何个人因自己的行动而获得的灵性特征，自始至終、不論好坏、无例外地都可以遺传下去。这种累积的灵性遺产的承担者不是一种家系图，表示一队相继而分别独立的人物，而是一种灵性的无間断連續，以一系列的再轉人身在感觉的世界里出现而再出现。按照佛教的哲学，"业"的这种无間断的連續是"灵魂轉生"或者輪回的原因，而輪回是佛教的基本思想之一。

最后我們还必須考察一下有神論的决定論的形式——也許是最奇怪、最不当的一种形式，因为有神論的决定論把一种貌似眞实上帝的偶象作为崇拜的对象。沉溺于这种隐蔽的偶象崇拜的人，虽然在理論上仍然认为他們崇拜的对象具有神的一切品德，但是同时他們过分着重地堅持这单独的品德——超越，他們的上帝就

变得象凶恶的必然自身那样，成为不能說明的、不可触知的、无独立意識的了。从古代叙利亚的內部无产者发展出来的“高級宗教”就是这种神性領域，它似乎最易于发生使超越有神論敗坏的偶象崇拜。这种有神論的两个典型例子是伊斯兰教的命运观念和日內瓦战斗新教的創立者和組織者加尔文所簡洁陈述的定命論教义。

提到加尔文主义就引起令許多人困惑的一个問題，而关于这个問題我們必須試图寻求一些解决办法。我們曾认为决定論的信条是流离感的一种表述，而流离感是社会解体的一个心理征候，可是我們却不能否认这样一个事实：許多明明被肯定为决定論者的人，不論其为个人或集体，实际上都卓越地显示出非凡的能力、活动、目的以及非凡的自信。

> “宗教伦理学中心的自相矛盾理論——只有那些确信一种权力在更高意义上已經把这世界安排得最好的人，才有勇气将这世界顚倒过来，而他們却是这一权力的微末工具——的一个特殊示例就是‘加尔文主义’。”①

但是加尔文主义不过是宿命論信条的几个著名例子之一，而这信条和誓愿信奉这信条的人的行动显然是矛盾的。加尔文主义者（日內瓦的，雨格諾的，荷兰的，苏格兰的，英国的和美国的）所显露的性情，其他有神論的定命論者也同样显露出来过，例如犹太教狂热者、原始穆斯林阿拉伯人和其他时代以及其他种族的穆斯林——奥托曼帝国的近卫兵和苏丹的相信救主降临的人。我們看出，十九世紀醉心于进步的西方自由党和二十世紀的俄国共产党

① 托尼：《宗教和資本主义的兴起》(Tawney, R. H.: Religion and the Rise of Capitalism)，第129页。

的马克思主义者是无神思想定命論的两个派别，他們的精神显然和他們的伙伴——必然这偶象的有神論崇拜者——的精神是类似的。我們在上面引用过的英国历史学家曾以他的生花妙笔描写出共产主义者和加尔文教徒的相似：

“說加尔文在比較狹隘的范圍內使用并非不厉害的武器为十六世紀資产阶級所做的就是马克思为十九世紀无产阶級所做的这种說法，或者說，定命論教义所满足的就是历史唯物主义理論所和緩的、渴望着保証宇宙的力量帮助选民的这种說法，不是全然异想天开的。他……教导他們感觉着他們是上帝的选民，使他們意識到他們在上帝預定的計划中負有伟大任务，并决定实现这个任务。”①

在十六世紀加尔文教和二十世紀共产主义之間的历史联系是十九世紀自由主义。

“在这个时期，决定論已經盛行。但是，为什么决定論却会是一种令人抑郁的信条呢？我們不可能逃避的法則是神圣的进步法則——‘統計所能測量的那种改善’。我們只要感謝我們的命运把我們安置在这样的环境里，我們只要奋发地把自然为我們规定的发展过程进行到底。抗拒这种过程就会是不虔敬，而且也是徒然的。这样就稳固地建立了对进步的迷信。如果迷信要成为流行的宗教的話，它就必須使一种哲学成为它的奴隶。对进步的迷信曾享有独特的幸运，至少有三种哲学——黑格尔的、孔德的和达尔文的——成为它的奴隶。奇怪的是，这些哲学中沒有一种是眞正有利于它所支持的信仰，而这信仰是被看作它所支持的。”②

我們是不是就从而推断，接受一种决定論的哲学，这本身就足

① 托尼：《宗教和資本主义的兴起》(Tawney, R. H.: Religion and the Rise of Capitalism)，第112页。

② 英季：《进步的观念》(Inge, W. R.: The Idea of Progress)，第8—9页。

以鼓励放胆而顺利的行动呢？并不；因为所有定命論信条的信奉者从他們的信仰中获得了一种力量和激励，似乎都大胆地假定：他們自己的意志同上帝的意志、或者說同自然的法則、或者說同必然的命令是一致的，因此就不得不实现既定的愿望。加尔文教徒的耶和华是他的选民的辯护者；而马克思主义者的历史必然性是一个同个人无关的力量，形成无产阶級的专政。这样的假定就产生对胜利的确信，而这确信正如战爭史所教导的是士气的一种动力，因此就易于以完成預先所假定的成就来証明其自身。“Possunt quia posse videntur”①（他們能做得到，因为他們相信他們能做得到），这是在維吉尔船賽中最后获得胜利的船員的成功秘訣。簡单地說，当我們假定必然是一个有力的同盟者时，它就起着这种作用。当然，这假定是一种粗暴的行为——而且是极度的粗暴，因事件发生的冷酷而无情的邏輯，就招致它的最后的否定。当歌利亚的一长系列的胜利战斗为同大卫的交战所挫折、所完結时，胜利的确信就成为歌利亚的毒害。马克思主义者凭着他們的假定已經生活了将近一百年，而加尔文教徒則将近四百年，还沒有揭破眞面目；而穆斯林在差不多一千三百年前就信奉了这同样高傲而不可証明的信仰，凭借着这信仰的力量在他們的早期历史阶段里作了相当伟大的事业，但是他們終于在不祥的日子里衰退了。他們对现代苦难的微弱反应表现出，象在对遭遇的挑战能作有力的反击时决定論能鼓舞士气那样，在患难时，它却是傾向于逐漸腐蝕士气的。幻灭的定命論者因粗暴的經驗而受到了教訓，他的上帝毕竟不是帮助他的，于是他就被判定得到毁灭性的結論：他和他的同类弱小者不过是

① 維吉尔：«伊尼特»(Virgil: Aeneid)，第5卷，I. 231。

上帝游戏的毫无能力的棋子
在这个棋盘上不分昼夜，
走东走西，将軍或吃掉，
一个一个又回到棋盒里。①

如果流离感是一种消极的情感，那末它的积极一面、对立的情感就是罪恶感，道德失败的同样意識之另一种反应。在本质上和在灵性上，罪恶感和流离感尖銳地相互对比着。因为流离感具有麻醉性的作用，把一种不知不觉逐漸加剧的对邪恶的顺从慢慢地灌輸到灵魂里，认为邪恶的所在地是外界的，是在牺牲者的支配之外的。而罪恶感則具有激励的作用，因为它对犯罪者指出，邪恶毕竟不是外在的而是在他心里——只要他愿意遵行上帝的旨意，使自己可以承受上帝的恩典——因此它服从他的意志。基督徒曾一度陷入于其中的失望和使他奔向"那边边门"的原动力之間的全部区别，就在于此。

可是，还有一种象古代印度的"业"这一观念里隐然含有的为这两种心境相互重叠的"无人占領的地区"。因为，一方面，纵然象"原罪"那样，"业"被想象为灵性的继承财产，灵魂不可能拒不承担，但是"业"的負担的累积却可以随时因个人的审愼和自愿的行动而有所增减，灵魂是随时可以同个人合成一体的。沿着基督徒的生活道路，从不可能征服的命运到可能征服的罪恶，同样可以通行无阻。因寻求而获得上帝的恩典，基督徒的灵魂就会有可能滌除从亚当继承来的原罪的污点。上帝的恩典是完全作为对人的努力

① 費慈吉拉得譯：《魯拜集》(Fitzgerald, E.:Rubáiyat of Omar Khayyám)。

所給予的神的回答。

从古代埃及在混乱时期关于死后生活而有的观念的发展，我們也可以看到对罪恶感的觉悟。但是典型的例子却是古代叙利亚混乱时期里犹大和以色列的先知們的灵性的經驗。当这些先知們在发现他們的眞理、讲述他們的信念时，他們所来自的社会、那些听他們讲述的人所属于的社会正处在亚述虎爪的无法可想的悲慘境遇中。对于这些人来說，当他們的社会体处于这种可怕的情况时，下述这一情况是一个英勇的灵性举动：他們拒絕把他們的悲慘处境显然解释为一种不可抗拒的外在物质力量作用的結果，而不管表面现象如何，能够看到正是他們自己的罪恶才是他們的灾难的原因，因此赢得他們的眞正的解放乃是他們自己手中的事。

这种曾經为古代叙利亚社会在它衰落和解体的考驗中所发现的拯救眞理，被古代希腊內部无产者的叙利亚部分从以色列的先知們那里继承下来，而用基督教的方式予以传播。如果古代希腊社会不从外国获得叙利亚人以全然非希腊的看法曾經了解的原理，它就决不会順利地得到同它自己的精神是如此不一致的教訓。同时，如果古代希腊人自己不曾自动地向同一个方向前进，他們就会感觉到更加难以关心叙利亚的发现。

我們可以在希腊的溪流和叙利亚的溪水汇合于基督教江河以前数百年的希腊文化的灵性历史中，追溯出对于罪恶感的这种天然的觉悟。

如果我們对于俄耳甫斯教的起源、性质和目的所作的解释是对的話，我們就有証据証明，甚至在古代希腊文明衰落之前，至少有少数希腊人曾如此痛苦地意識到他們本国文化遺产的灵性空虛，以致他們不得不凭借非凡的手段人为地創制出“高級宗教”，这

种宗教是同他們具有亲体关系的米諾斯文明所未能賦予的。总而言之，公元前431年衰落后的第一代里，俄耳甫斯教的仪式就被使用着——而且被滥用着，目的在于满足业經定罪而盲目地探求释放的人的要求。我們有柏拉图的一段对話証明这种情況，而这段对話几乎会出自路德的文笔。

"有騙者和卜者向富有者宣传他們的貨色，并使对方相信他們这些小人物借献祭和咒文而获致天賜之权，可以用献祭和祝宴禳解任何由于自身或先祖而获致的罪愆。……他們在这些奇术中遵循繆西俄斯和俄耳甫斯的著作。他們甚至象說服个人一样，說服政府借献祭和娛神來免罪。他們还认为，这些'仪式'对死者也象对生者一样有效。'仪式'可以使我們擺脫地獄之苦，如果我們在此时此地忽視献祭，可怕的命运就等待着我們了。"①

古代希腊少数統治者的灵魂里原有罪恶感的这种早期的情況，看起来似乎沒有前途，也令人生厌。然而在四百年以后，我們就看见一种古代希腊本有的罪惡感，在痛苦的火焰里鍛炼得完全改变了面貌。因为在奥古斯都时代，古代希腊少数統治者的声音里，象在維吉尔的詩里听到的那样，有一种同基督教的声音十分近似的音調。第一首田园詩末尾的著名的一段就是一首祈祷，祈求从令人痛苦的流离感中被释放出来，而以忏悔的形式来表达。再者，詩人恳求上天解除的罪恶，在名义上虽然是从传說中的特洛伊祖先那里继承的"原罪"，但是这段詩的全部意义迫使讀者认識到这是寓意，而罗马人在維吉尔自己的时代真正要贖的罪恶，却是他們投入汉尼拔战爭后长达二百年之久的苦难历程中他們自己所犯的罪恶。

---

① 柏拉图：«理想国»(Plato: Republic, 364B—365A)。

維吉尔的詩写就后的一百年之内，这些詩节里表现的精神，在还沒有受到基督教影响的古代希腊社会的阶层里，就已經成为支配的精神。当我們追溯以往时，我們清楚地看出塞內加、普路塔克、爱比克泰德和马可·奥勒留的时代不知不觉地正在准备他們的心情，以迎接来自无产者的逐漸临近的启发，而这些为习俗沾染的古代希腊知識分子，决不会預知有什么好事会从无产者中出现。罗伯特·勃郎宁的人物研究《克里昂》，以卓越的见解非常巧妙地描写了无意識的心情准备，以及——在指出的这种特殊情况下——矫飾地拒絕已提供出来的无产者的启发。克里昂，想象中的公元一世紀时古代希腊少数統治者的一个哲学家，曾因研究历史而陷入他描述为"极度失望"的一种思想境界。不过，当有人向他提議，他应該把自己不能解决的問題去問"一个保罗"时，这就刺激了他的自尊。

> 您不可能想象一个野蛮的犹太人，
> 象保罗那样，一个行过割礼的，
> 会具有关于我們不知的秘密的知識。①

确然，并非古代希腊社会和古代叙利亚社会是唯一的文明，由于看见一个古代社会結构的瓦解而震惊，因而才有了对罪惡感的觉悟。我們不必試图編制有关这样社会的一份目录，但是，总之，我們可以提出这样一个問題：是不是应該把我們自己的社会算上去。

① 普洛托王向克里昂提出的神学問題，并非有关罪惡感而是有关灵魂的不朽，这事实并不使勃郎宁的幻想詩人克里昂，在对于前段的論証所作的闡明成为不适当。

毫无疑問，罪恶感是我們现代西方弱小人士十分熟悉的一种情感。的确，他几乎是被迫地熟悉这种情感，因为罪恶感是我們曾继承的"高級宗教"的一个主要特征。可是，在这种情况下，熟悉似乎引起了与其說是輕視，不如說是积极的厌恶。现代西方社会的这种气质和公元前六世紀古代希腊社会的相反气质的对比，表示出人性的一种乖僻心理。以蛮族諸神的不能令人满足而空虛的宗教遺产开始生活的古代希腊社会，似乎終于意識到它的灵性的貧乏，而努力从俄耳甫斯教創制一种"高級宗教"来充实这虛空，而这"高級宗教"就是其他文明从他們的祖先承继的一种宗教。俄耳甫斯的仪式和教义清楚地显示出，罪恶感是郁积的宗教情感，六世紀的希腊人尤其切望找出这情感的正当的发泄。同古代希腊社会相反，我們的西方社会是一个具有更丰富的文明的社会，这种文明是在一种"高級宗教"的庇护下、在一种統一教会的蛹体內成长起来的。也許正因为西方人总是有資格认为他的基督徒的生得权是理所当然的，以致他們常常輕視这个权利，甚至几乎拋弃这个权利。从意大利文艺复兴时代起，对希腊文化的崇拜就成为我們西方非宗教文化里极其有力的而且在許多方面极其有利的因素。这种崇拜的确因慣常地把希腊文化看作生活的一种方式多少被保持着，这种生活方式把一种固有的毫不費力的从罪恶感的解脫同我們现代西方的品德和成就輝煌地結合起来：这罪恶感正是西方人孜孜不倦地要从他的基督教灵性遺产里清除出去的。更晚期的各种各类的新教固然还保持着天堂的观念，可是却暗暗地拋弃了地獄的观念，把魔鬼的观念交付于我們的諷刺家以及喜剧作家，这一切都不是偶然的。

今日，自然科学的崇拜正在把希腊文化的崇拜推向角落里，但

是罪恶感恢复的情况并不曾因而好轉。我們的社会改革者和慈善家很輕易地把貧穷人的罪恶看作是外在环境所产生的不幸——“既然一个人生在貧民窟里，对于这个人你还能有什么希望?”我們的精神分析家却同样輕易地把他們的病人的罪恶看作是內部情况、情集以及神經病所产生的不幸:事实上，就是把罪恶当作疾病来解释，通过这种解释把它取消了。勃特勒的《埃瑞璜》的哲学家已經預先把他們的这种思想說出来了。讀者或許还会想起可怜的諾斯尼波耳先生，因为他正在遭受盜用公款的痛苦，不得不打发人請家庭“矫正者”(即医生)。

在粗暴行为遇着它的灾难报应以前，现代西方人会不会后悔他的粗暴而退縮呢?我們还不能預料这問題的答案，但是我們可以切望地把我們当代灵性生活的情况細細地看一下，寻找出可以提供我們一种希望的征象——我們正在恢复一种灵性能力的运用，而这能力我們曾竭力使之不发生作用。

(5) 杂乱感

(甲) 风俗中的粗鄙和野蛮

杂乱感是风格感的一种消极的代替品，而风格感的发展和文明的生长是同一步驟的。这种思想情况采取的实际行动是自身投入到熔炉里去。在社会解体的过程里，一种同样心情表现在社会生活的每一个部分里:宗教、文学、語言和艺术以及其領域更广泛而更不确定的“风俗和习惯”。为便利起见，我們的研究宜于从后者开始。

在寻找有关这个問題的証据时，我們或許会以极大的希望注意內部无产者，因为我們已經說过，內部无产者的共同而具有特性

的痛苦是連根拔起的痛苦。我們可以料想，这种可怕的社会灭絕的經驗，胜于一切其他經驗，在那些被迫遭受这种經驗的人的灵魂里产生一种杂乱感。不过，这种无疑的料想并不为事实所証实。大概，內部无产者所遭受考驗的严酷似乎是达到最适宜的程度，因而这考驗就起着刺激的作用。我們看到，那成为內部无产者成員的被根絕、被逐出和被奴役的群众，不仅坚定地保持着他們的社会遺产的残余，而且实际上把这残余也传給少数統治者了；无疑地，我們会认为这些少数統治者是要把他們自己的文化型式强加于上了他們的圈套、为他們所支配的一群无家可归的人。

更令人惊异的是看到——而且象我們眞正看到的——少数統治者表现出自己同样地易于受外部无产者文化的影响，因为这一伙残酷的軍事集团被一条軍事界綫同少数統治者隔开，而他們的野蛮社会的遺产曾被认为既缺乏魅力又缺乏誘惑，而这种魅力和誘惑却显然甚至依旧附着在軟弱无力的文明的碎片上，这文明至少为內部无产者的一些非自觉的新成員所承受。

可是，事实上，我們所看到的是，一个正在解体的社会往往分裂为三，在这三个部分中，少数統治者最容易屈服于杂乱感，并且少数統治者的这种无产者化的最后結果是社会体的分裂的消失，这分裂是社会衰落的指标和报应。少数統治者終于償贖他們的罪恶，把他們自己制造的裂口填塞起来，把自己消沒在自己的无产者里面。

在試图沿着两条平行綫——因为同內部无产者接触而有的鄙俗化和因为同外部无产者接触而有的野蛮化——順着无产者化的过程进行之前，看一看有关帝国締造者感受性的証据或許是有益的，因为这种預先的傾向也許多少会說明以下的叙述。

这些帝国缔造者所建立的統一国家多半是軍事征服的結果，因此我們可以在軍事技术的范围里寻找感受性的例子。例如，依据波里比阿的意见，罗马人抛弃了他們原有的騎兵配备，而采用他們正在征服的希腊人的騎兵配备。古代埃及"新王国"的創立者底比斯人模仿他們击敗的敌对者、一度是游牧民族的喜克索人，采用马和战车作为战爭武器。胜利的奥斯曼人采用了西方发明的枪炮，而当这种斗爭的形势轉变时，西方社会又模仿奥斯曼人，采用一种具有巨大威力的用作武器的手段，即遵守紀律的、經过訓练的、整齐的专业步兵。

但是，这样相互借鉴的情况并不局限于軍事技术。希罗多德記載着，虽然波斯人宣称自己比一切邻国人都优越，可是他們还是采用了米堤亚人的便装，学了希腊人的粗野放纵，包括不自然的恶行。这个"老寡头"在他对五世紀雅典人的辛辣評論中，說到他的同胞，由于支配着海洋，就比冒险精神更少的古代希腊社会城市人，遭受到更广泛的外国风俗的敗坏。至于我們自己，我們抽烟，这是紀念我們毀灭了北美印第安人。我們喝咖啡、喝茶、玩马球、穿睡衣睡褲、洗土耳其浴，这一切都是紀念法兰克商人在奥托曼奎沙伊罗姆和莫臥儿奎沙伊辛德所占据过的座位。我們的爵士音乐是紀念对非洲黑人的奴役，紀念他們被运过大西洋在美洲土地上的农场作苦工，这农场代替了已經消失的印第安人的猎场。

在这种序言式地叙述了有关正在解体社会里少数統治者感受性的一些較显著的証据后，现在我們可以首先概括地观察少数統治者因与物质上全然为其所支配的内部无产者的和平来往而有的鄙俗化，然后再概括地观察他們因与逃避他們的奴役的外部无产者的軍事来往而有的野蛮化。

少数統治者同內部无产者的来往是和平的，其意义固然是无产者已經被征服了，但情況往往是他們作为統治者而同隶属者最初接触的形式乃是帝国締造者的固定卫戍軍和常备軍从无产者中招募新兵。例如，古代罗马帝国常备軍的历史就是一种淡化的过程。在罗马軍队从特殊而非专业征兵制轉变为因奧古斯都法令而有的固定和专业志愿軍制以后，这淡化过程就立即开始了。在几百年之中，原来几乎全然是从少数統治者招来的軍队，終于变成几乎全然来自內部无产者，而最后絕大部分也来自外部无产者。公元十七世紀清帝国締造者重新建立的远东統一国家的軍队和倭马亚及阿拔斯·哈里发的阿拉伯常备軍的历史，除了細节的差异外，都是古代罗马軍队历史的再现。

如果我們試图估計武装的友誼关系在打破少数統治者和內部无产者之間的界限上所起作用的重要性，我們就会看出，象我們会料想到的，这个因素对于下述情况是极其重要的：即代表少数統治者的帝国締造者并非仅仅是边疆人，而是被拒絕于边界之外的人——蛮族血統的帝国締造者。因为蛮族征服者比边疆的居民好象更容易感受到他在他曾征服的民族中所看到的生活的快乐。无論如何，滿洲人和滿洲人統治下的中国人民之間的武装友誼关系的結果就是这样的。滿洲人全然为中国人所同化。在西南亚洲的征服者——原始穆斯林阿拉伯人的历史里，我們也可以追溯出这种为了事实上的共处而抛弃权利上的分离的同样趋势。这些征服者不自覚地恢复着古代叙利亚的統一国家，它最初的組織形式是过早傾覆的阿契美尼德王朝的帝国。

当我們轉向已經从解体中的社会兴起的少数統治者——象少数統治者通常兴起的那样——的历史时，我們不能不考虑到軍事

因素，但是我們将会看出，武装的友誼关系很易于为商业的合伙关系所替代。“老寡头”讲过，在海上称霸的雅典，外来的奴隶和下层社会的市民在街上已經沒有什么区别了。在罗马共和国的晚期，人員众多和組織繁杂的罗马貴族集团的管理权已經成为徒負虛名的主人的最有才能的自由民的額外賞金。当愷撒的宮廷，在罗马統一国家的管理上，同元老院和人民大会实际合伙时，愷撒的自由民就成了內閣的閣員。早期罗马帝国皇帝的自由民享受的权力之盛同奥托曼苏丹宮廷的奴隶集团的成員所享受的可以匹敌，这些奴隶成員获得了同宰相职位同等的——然而也同样不稳定的——权利。

在少数統治者和內部无产者共处的一切情况里，两方面都互受影响，結果是把它們推上导向同另一社会阶层同化的过程。从“风俗”的表面看来，內部无产者趋向于自由，而少数統治者则趋向于鄙俗化。这两种运动是互相补充的，而且是一直在进行着。但是，在早期阶段，更为突出的固然是无产者的自由，可是在以后的阶段里，却是少数統治者的鄙俗化更引起我們的注意。鄙俗化的典型例子是“白銀时代”的罗马統治阶級：这是一种可鄙的悲剧，出色地被記載在一种拉丁文学里——或者說是被諷刺着——这种拉丁文学，在它失去了其他一切方面的最后一点灵感时，它却仍旧保存着諷刺情緒的特质。这一个罗马浪子的形象可以在賀加斯式的一系列图画中看出，而这每一张画里的中心人物不仅仅是一个貴族而且是一个皇帝：卡里古拉，尼祿，高摩达和卡拉卡拉。

关于上面最后提到的皇帝，在吉本的历史著作里就有这么一段叙述：

“卡拉卡拉的行动是傲慢的并充滿着驕气。但是，当他同軍队在一

起时，他甚至忽視他应有的尊严，助长他們无礼的亲狎，不管将官的必要的职責；喜欢模仿普通士兵的服装和举动。”

卡拉卡拉之成为“无产者”的方式，不象音乐厅的艺术家尼祿或者斗士高摩达那样，既使人惊异、又动人情感，但是也許是更有意义的社会学的征象。当古代希腊少数統治者到了抛弃社会遺产的最后阶段时，能适当地代表他們的人物是皇帝，他从柏拉图学园和神庙拱廊中的自由避入兵营中无产者的自由里；他受不了前者的自由，正因为他知道这自由是他的生得权。古代希腊社会，在奥古斯都重新振作休养生息后，再次衰落前夕的日子里，那分别从少数統治者和內部无产者发生的影响，正象两条方向相反的河流，它們的容积、动力和速度在有利于无产者一边的情况下发生了很大的变化，以致现代的观察者怀疑他正在观察的究竟是不是一条河流，而这条河流在某一时期只不过是倒轉了它的方向。

如果我們现在把我們的观察轉向于远东社会，我們就会看出，罗马統治阶級无产者化的第一个阶段又重现于今日。从当代西方学者的著作中引用下面一段記載举出說明的例証。这位学者对我們指出，仅仅在一代里，自由的爭取却让位于无产者化的趋势。而这一代的时間就把一个滿洲化了的父亲同他的无产者化了的儿子分开了：

“在滿洲，一个来自中国本部的中国人……在他自己生活的年代里，很可能完全变成一个‘滿洲人’。在我結識一个中国軍官和他的年老父亲时，我亲眼看到这种现象的实际情况。这位年老的父亲是河南人，年青的时候来到了滿洲。他到过东三省最远的地方，最后在齐齐哈尔住下来了。有一天，我問这位年輕的軍官：‘为什么，你生长在齐齐哈尔，說話和普通的滿洲中国人一样，而你的父亲生长在河南，不仅說話和行

动，甚至連姿态都和滿洲的老式滿洲人一模一样？’他笑着回答說：‘当我父亲年輕时，在北方地带，一个老百姓〔非旗人的中国人，“一个平民，民众之一”〕是很难出头的。滿洲人掌握着一切。……但是当我长大成人时，做一个“旗人”不再有什么道理了，因此我就和我同代的其他年輕人一样了。’这个故事既說明了现在的情况，也說明了过去的情况，因为滿洲的年輕滿洲人和滿洲生长的中国人很快地沒有什么分别了。”①

但是，在公元1946年，一个英国人无需閱讀吉本的著作或者在西伯利亚快车上定一个臥鋪来研究无产者化的过程。他在英国就可以进行研究。在电影院里，他会看见各种各样的人都同样地欣賞着为迎合大多数无产者的嗜好而編导的电影；在俱乐部里，他会看见并沒有人主张排斥黃色报紙。如果我們现代的玉外納是一个留恋家庭生活的人，的确他可以足不出戶，却仍然看到同他十分相似的人。他只須听一听（这或許比不听更为容易）他的孩子們从无綫电收音机里放出来的爵士音乐或者“杂戏”就行了。当假期結束，他到车站送他的儿子們上私立学校——这种学校的壁垒森严的派头是令民主主义人士憎恨的——时，他不要忘記叫他們給他指出集合在月台上的同学們中的“花花公子”就行了。如果我們好奇的家长从这一时的裝飾中仔細打量年青漂亮的高摩达的話，他就会注意到放蕩无产者的角形毡帽，并且会观察到流氓式的围巾，看起来好象是不介意地围着，其实是很小心謹愼地围着，用来遮蔽不得不穿戴的硬領。这就确实証明了无产者的风气正在流行。既然一根草的动向果眞能指出风吹的方向，那么諷刺家的瑣碎也可

① 拉鉄摩尔：《滿洲，冲突的搖籃》(Lattimore, O.: Manchuria, Cradle of Conflict)，1932年版，第62—63页。

以是历史学家的沉重石磨制粉的谷粒。

当我們从少数統治者因与內部无产者的和平交往而有的鄙俗化，轉而考察与之平行的因与外部无产者的軍事交往而有的野蛮化的过程时，我們看出在一般組織上这两出戏的結构是相同的。在第二出戏里，当戏开演时，舞台上是一条人为的軍事界限——一个統一国家的防綫，我們看到少数統治者和外部无产者双方都以一种冷淡和仇視的姿态在这条界限的两边彼此敌对着。戏继續演下去，这种冷淡就轉变为亲近，但还沒有带来和平。而当战爭向前推进时，时間逐漸有利于蛮族，直到最后他們成功地突破这条防綫，侵入少数統治者的駐防軍一直保卫着的領土。

在第一幕戏里，蛮族不断地以人质和雇佣兵的角色进入少数統治者的社会里。就这两种身份来說，他們多少表现为馴良之徒。在第二幕戏里，蛮族的出现，是作为一个入侵者，未曾被邀請，也未曾被征聘；最后，作为殖民者或征服者而安居下来。这样，在第一幕和第二幕之間，軍事优势已經轉入蛮族掌握之中，而王国、权力和光荣从少数統治者手里异乎寻常地轉移到蛮族旗帜之下的形势，对于少数統治者的前景是有深远影响的。他們现在企图恢复他們的迅速降低的軍事地位和政治地位，从蛮族的书籍里撕去一页又一页；模仿确然是阿諛的最眞誠的形式。

我們旣然这样概略地陈述了这出戏的結构，我們现在可以回到这出戏的开始，注視蛮族作为少数統治者的馴徒在舞台上的第一次出现；看见少数統治者开始"轉变为土著"；瞥见这两个敌对者以相互借用装飾的羽毛扮演对方，轉瞬之間表现他們是相似的，但是他們的相似却是一种怪物和另一种怪物的一般奇形怪状的相似；最后，看到那以前的少数統治者失去他們原有形式的最后痕

迹，陷入十足野蛮的程度，同胜利的蛮族会战。

我們关于蛮族好战者的名单包括着一些著名的名字，这些好战者在他們初次出现时，是“文明”权力手中的人质。狄奥多里克在他作为驯徒的时期，是君士坦丁堡罗马朝廷的人质，而斯坎德培則是亚德里雅那堡奥托曼朝廷的人质。马其顿的腓力从伊巴密浓达的底比斯学习战爭与和平的艺术。摩洛哥的首領阿卜德-卡利姆于1921年歼灭了安努尔的西班牙远征軍，而四年后又动摇了法国在摩洛哥的政权基础；他却在梅利利亚的西班牙监狱里度过十一个月的驯徒生活。

那些在声势赫赫地把自己表现为征服者以前，曾“出现”而“表现”为雇佣兵的蛮族的名单是很长的。公元五世紀和七世紀，罗马省区的条頓人和阿拉伯人的蛮族征服者，是条頓民族和阿拉伯民族的許多世代以来的子孙，这些世代的条頓人和阿拉伯人曾在罗马的軍队里服过兵役。公元九世紀，阿拔斯·哈里发的土耳其卫兵为土耳其海盗开辟了道路，这些海盗把哈里发的領土分割为十一世紀的继承国家。我們还可以引用其他的例証。如果关于文明的最后掙扎的历史記載不象通常那样流于零碎，我們的名单就会更长些。但是我們至少可以推測，那往来于称霸海上的米諾斯的边緣，并在公元前1400年左右曾劫掠过諾薩斯的海盗蛮族，在他們立志代替米諾斯之前，曾以米諾斯的雇佣兵身份而度过驯徒的生活。据說，肯特的英王佛提根，在被亨季斯特和霍尔薩这些来历不明的劫掠者推翻之前，曾雇用过撒克逊的雇佣兵。

我們也可以看到，蛮族雇佣兵曾失去他的“显著目标”的几个例証。例如，如果东罗马帝国不曾为諾曼底人和塞尔柱人所掠夺、为法国人和威尼斯人所分割、最后整个地被奥斯曼人所吞沒，那么

它就会为瓦利亚基卫兵所劫掠。如果法兰克的商人不曾步阿尔巴尼亚兵士的后尘，使西方的政治思想和曼彻斯特的貨物充斥于地中海东部沿岸諸国，因而使奥托曼历史的最后阶段有了一个突然轉变，那么奥托曼帝国无疑地此番会被波斯尼亚人和阿尔巴尼亚人的雇佣兵瓜分；这些雇佣兵，在公元十八和十九世紀交替期間，牢固地維护着他們对省区帕沙①甚至对土耳其政府的控制。此外，那些在康帕尼亚、大希腊、西西里这些希腊城邦里找到主顾的阿斯汗雇佣兵，一慣的作风是只要一发见机会就驅逐或者消灭他們的希腊雇主。如果在这生死关头，罗马人不曾从阿斯汗民族的背后来占領他們的本土，毫无疑問，这些雇佣兵会继續这种策略，直到在奥特朗托海峽以西不剩下一个希腊人的居留地。

这些例証也許使我們联想起当代的一种情况。关于这情况，我們还不能預知雇佣兵是否会变成掠夺者；或者，如果他們眞的变为掠夺者，他們的企图是否会象阿斯汗人和阿尔巴尼亚人的企图那样，在一开始就被阻止；或者象条頓人和土耳其人的企图那样，继續进行而成为现实。一个现代印度人很可以考虑一下蛮族在印度命运中将会起些什么作用；在印度政府管轄的范围之外，这些蛮族以一种好战的姿态固守着他們的要塞，而于1930年，印度从这些蛮族中所招募的兵士人数不下于印度正规軍的七分之一。当日廓尔喀雇佣兵和帕坦的侵入者是否在历史中被标志为蛮族征服者（这些征服者要把印度斯坦平原分割为英属土邦的继承国家）的祖先呢？

关于这个例証，我們还不知道它的第二幕。为了观察这出戏

① 帕沙——土耳其文武高官的尊称。——譯者

在这方面的进展，我們还必須回到古代希腊統一国家和罗马帝国北部防綫以外欧洲蛮族之間的关系的历史过程。在这段历史过程中，我們可以看见自始至終相互平行的进程，少数統治者墮落为蛮族，蛮族則犧牲这些統治者而成功立业。

这戏是在开明的自私的自由气氛中开演的。

“帝国幷不是蛮族憎恨的对象。的确，他們常常切望着能够被雇佣。他們的許多头領，象亚拉立克或者阿陶尔弗，最大奢望不过是被指派为高級軍事指揮而已。另一方面，罗马人相应地也愿意在战争中雇佣蛮族的部队。”①

似乎是在公元四世紀中叶左右，罗马兵役里的日耳曼人开始保持他們原有姓名的这种新习惯。好象突如其来的这种礼节的变更，在全体蛮族人員的灵魂里，却显示出自信和自恃的突然增长，这些人先前曾滿足于无保留地“变成罗马人”。这种对于他們的文化独特性的新强調，幷沒有喚起罗马人的任何反对蛮族排外的对抗表示。非但沒有这种情况，而且就在这个时期，那些在罗马兵役里的蛮族开始被指派为执政官，这是罗马皇帝所能賜給的最高的荣誉。

当蛮族在罗马社会的阶梯上正走到最高的一級时，罗马人自己却正向相反的方向进行。例如，格拉齐安努斯皇帝（公元375—383年）屈服于一种新奇的倒轉的庸俗，一种幷非对于鄙俗而是对于野蛮的狂热，穿上蛮族的服装，热衷于蛮族的野外运动。一百年以后，我們看到罗马人确实加入了独立蛮族头領的軍事集团服役。

① 迪尔：«西方帝国最后世紀中之社会»（Dill, S.: Society in the Last Century of the Western Empire），第291頁。

例如，公元507年，在服伊埃，当西哥特人和法兰克人正在争夺高卢人的領土时，西哥特死伤者中有一个人是阿波林那里斯的西頓尼斯的孙子，他还能够过着有文化的典雅文人的生活。我們还无从証明，在公元六世紀开始时，罗马省区人民的子孙在跟着領袖走上战爭的这种情况下所表现的敏捷不及同时代蛮族子孙所表现的，对于后者来說，在过去有好几百年之久，战爭是不可或缺的。在这个时期，他們双方在共同的野蛮上曾达到文化的平等。我們已經看到，在第四世紀，罗马部队里的蛮族軍官怎样开始保持他們的蛮族姓名。在以后的世紀里，在高卢，我們看见相反运动的最早例証，眞正的罗马人采用日耳曼的名字，并且在八世紀末，这种习惯就已經成为普遍的了。查理大帝的时候，高卢的每一个居民，不管他的祖先是誰，都以日耳曼的名姓为荣。

如果我們把罗马帝国衰退和灭亡的这一历史同与之相似的古代中国——其显著衰亡日期約早二世紀——蛮族化的历史并列在一起，我們就会看出关于这最后的情况有一个重要的区别。古代中国統一国家的蛮族继承国家的創立者，小心翼翼地隐蔽他們的赤裸裸的野蛮程度，采用正确构成的中国姓名。我們在这种显然微不足道事件上习惯的区别和广大的古代中国統一国家終于复兴之間寻找一种联系，也許不是妄想；而古代中国統一国家的复兴較之查理大帝对罗马帝国的"幽灵"所作的类似的召喚更为有力。

在我們結束我們对少数統治者的蛮族化所进行的研究之前，我們可以暂停一下問一問我們自己，在我們现代西方世界里是否能看出这种社会现象的任何征迹。初想时，我們也許会认为我們的問題已經获得确定的解决，因为事实上我們的社会已經把整个世界包围在它的触須中，不再有什么广大的外部无产者会使我們

蛮族化。但是，我們不得不想起那种有点令人困惑的事实，在我們西方社会的北美"新世界"的中心里，现在有一群来自英格兰和苏格兰东南低地的众多而广布的人口，他們带来了西方基督教新教的社会遺产，而这份遺产因他們曾一度在欧洲"凯尔特边区"过着短期亡命生活后被放逐在阿巴拉契亚的森林地带显然地并深刻地蛮族化了。

美国的一位历史学家，这一問題的权威，曾叙述过美洲边地蛮族化的影响。

> "在美洲的殖民地，我們不得不看出，欧洲的生活怎样进入这个大陆，美洲怎样改变并发展了这种生活，它怎样反过来又影响欧洲。我們的早期的历史是研究欧洲的胚种在美洲环境中发展的情况。……边地是最迅速和最有效的美洲化的防綫。荒野控制着殖民者。它发见他在服装、用品、工具、旅行的风度和思想方法上，是一个欧洲人。它把他从列车上接下来，放在樺木舟里；脱去他的文明的衣服，給他穿上打猎的衬衫和鹿皮靴；让他住进齐洛鼓人和易洛魁人的圓木小屋，围上印第安的木栅。不久，他就去种植印第安的五谷，用鋭利的棒头耕作；大声吶喊，按照眞正印第安人的方式剝去敌人的头皮作为胜利的紀念。簡单地說，边地的环境在起初对于他是太困难了。……他逐漸地改变了荒野；但是，結果并不是古老的欧洲。……事实是，有了一个新的成果，这就是美国。"①

如果这个論点是正确的，那么我們就不得不宣称，总之在北美，外部无产者的一部对我們少数統治者的一部，曾給予一种巨大的社会影响。按照美洲的这种不祥的情况，假定我們现代西方少

① 特納：《美国历史中的边地》(Turner, F. J.: The Frontier in American History)，第3—4页。

数統治者可以全然不理会蛮族化这种灵性的疾病，未免是魯莽輕率。看来甚至被征服的、被消灭的外部无产者也是会进行报复的。

（乙）艺术中的粗鄙和野蛮

如果撇开风俗习慣总的方面，单就艺术这一特殊范围来看，我們会发现这里也有杂乱感，它表露为粗鄙和野蛮这两种互不相容的形式。这两种形式的任何一种，都会使解体过程中的文明为了不正常的广泛、迅速地流传其艺术，而牺牲作为其优秀品质之特征的独特风格。

关于粗鄙，有两个典型的实例，这就是解体中的古代米諾斯文明和解体中的古代叙利亚文明，二者先后对地中海沿岸各国在美学上起了不少影响。继米諾斯海上霸权的崩潰而来的是一个間歇时期（約在公元前1425—1125年），这时出现了一种粗鄙的风尙，即所謂"后米諾斯第三分期"格調，它的传播之远大大超过了一切早期比較优秀的风格；同样，继古代叙利亚文明的衰落而来的混乱时期（約在公元前925—525年），在腓尼基艺术中也显示了一种旣粗鄙而又流行一时的机械揉杂的作风。在古代希腊艺术史上，以极其富丽的装飾为表现形式的粗鄙同科林斯柱式建筑同时流行起来——这种崇尙装飾的趋势失之太过，正同古代希腊的特征背道而馳；这个风气在罗马帝国統治之下达到最高峰，但是我們要想找到它的明显的实例，却不是在希腊世界的中心，而是在巴尔白克的非希腊神庙的遺迹中，或伊朗高原极东边，許多古代希腊巨匠为亲希腊的蛮族軍事首領所造的保护尸体用的石棺中。

如果撇开这些考古的証据，看一看有关古代希腊社会解体的文献記录，我們可以发现公元前431年衰落以后头几代的"上

流人物"就曾惋惜过古代希腊音乐的粗鄙化；而在另一个地方，我們也已指出过阿提卡戏剧怎样在一班所謂联合派艺人的手中日趋粗野。至于现代西方世界，我們也可注意到，促进我們西方奇异的、庸俗的希腊化建筑风尚的，并不是希腊艺术中簡洁古典的风格，而是它的徒重裝飾的頹废成分；我們可以在維多利亚时代商业艺术的所謂"巧克力糖盒子"的风尚中，找出一种同"后米諾斯第三分期"相类似的风尚，这种风尚似乎很有希望能够征服整个地球，而为利用視觉宣传商品的特殊的西方广告术服务。

这种"巧克力糖盒子"的风格之愚鈍无聊，也已引起我們自己这一代人的焦虑，而不得不急謀补救之方。許多人为了逃避粗鄙化而回归于拉斐尔以前的拜占庭主义，这是一种复古主义的逃避现实的方法，可以留待后一章中討論，这里所要說到的乃是同时存在而又互不相容的逃避方式，就是因为不滿于粗鄙化而不惜走上野蛮的道路。现在許多有自尊心的西方雕刻家已經感觉到拜占庭也不是一个很好的避难之所，而把他們的目光投射到西非洲尼日利亚的贝宁；其实西方世界創造力的源泉显然已經干涸，也不止于在雕刻艺术方面要从西非洲的蛮族寻求新的灵感。同西非洲的雕刻艺术一样，西非洲的音乐同舞蹈也通过美洲而涌入欧洲的中心地区。

在一个普通的俗人看来，逃避于贝宁以及逃避于拜占庭，似乎同样都不能引导现今的西方艺术家恢复其所丧失了的灵魂。然而尽管他不能拯救他自己，却未尝不可以想象成为别人得救的一种手段。柏格森說得好：

> "一个很平凡的教員，把天才的人們所創造的科学作机械式的課堂教学，却可以使他的某些学生受到一种他自己从未体会到的启发"；

而且我們知道，正在解体中的古代希腊世界所特有的“商业艺术”，一經同印度环境中另一个解体世界的宗教經驗相遇合，便造成一种惊人的成績，发为大乘佛教的最富于創造性的艺术之花，既然如此，我們也就不能以先驗的方式断言，现代西方“巧克力糖盒子”式的风格，在其传播全球、出现于各处广告墙和高空广告的过程中，一定不能产生同样的奇迹了。

（丙）混合語言

在語言方面，杂乱感表现于由个性分明的方言轉变为一般混合的語言。

語言这种东西的存在本来是作为人們相互交际的工具，可是一直到今天它在人类史上所起的社会效果，大体上却只是分裂人类，而不是把他們团結在一起；因为語言的种类繁多，形式各异，纵使流行最广的語言，也还是限于人类的一部分，而言語不通往往是确定一个“外国人”的标志。

在各种解体的文明中，当其走上越来越严重的下坡路的时候，我們常能看到許多不同的語言随着以之为本国語言的人民的命运而彼此激烈地竞爭，有的失败了便归于淘汰，有的胜利了便压倒对方而扩大自己的地盘。如果传說中所称示拿地方新筑巴别城中未完成的塔庙之下語音的混乱确有所据，那么这个故事也許就把我們带回到苏末人的統一国家正在崩潰时期的巴比伦；因为在苏末人历史灾难深重的最后一章中，苏末語言于其完成了作为传播苏末文化而独創的工具这一历史任务之后，也已变成了死的語言，同时就連阿卡得語虽曾一跃而与之分庭抗礼，现在也必得要跟許多蛮族軍事集团带来的各不相同的外部无产者的方言作斗爭。关

于巴比伦語言混乱而使高塔不能完成的这一传說，很符合人生实际，因为它道破了相互的不了解成为我們在新的前所未有的社会危机面前不能采取一致的社会行动的最大障碍；而語言分歧同社会瘫痪之如影随形，在历史的全部进程中更可以找到很多极明显的例子。

在我們这一代的西方世界中，这也正是1914—1918年第一次世界大战中灭亡的多瑙河畔哈布斯堡王朝致命的弱点之所在；而且甚至在奥托曼巴迪沙残酷精悍的奴隶集团的成熟时期，即公元1651年的时候，我們还可以看到巴别的灾祸竟降临到它的宫闕以內，而使青年的侍从們在宫廷事变的危急时刻束手无策。这些年輕人想不到碰着了宫廷事变，惊慌失措之余，竟然完全忘記了从前有意学得的土耳其方言，在场者听到"騷动的声音，都愕然不解何事，因为……其中語音各异，有格魯吉亚語、阿尔巴尼亚語、波斯尼亚語、明格雷利亚語、土耳其語，也有意大利語。"① 奥托曼历史中这一瑣碎事件的情况，正好同《使徒行传》第二章中所記圣灵降临时的非常状态相反。在圣灵降临时，說話的人竟能說出完全陌生的語言，这些都是沒有学問的加利利人，他們从来不会說、也很少听到过本地阿拉米方言以外的任何語言。他們忽然能够說出別的方言来，在《使徒行传》中是作为一个不可思議的神恩来加以描述的。

这一段謎样的記述从来有很多不同的解释，但是同我們有关的一点，也許沒有爭論的余地。显而易见，在《使徒行传》的著者看

① 留考特：《奥托曼帝国之现状》(Rycaut, P.: The Present State of the Ottoman Empire), 1668年版，第18页。

来，上帝賜予語言的能力就是增加了极重要的自然禀賦，这在使徒們更是最需要不过的，因为他們負着一个艰巨的任务，要使整个人类都改信新的“高級宗教”。然而这些使徒們生当其时的社会，缺乏混合語言的程度却比我們今天还好得多。那时加利利人所說的阿拉米語的通行地区北至阿马奴斯，东及扎格罗斯，西向可达尼罗河，而《使徒行传》本身所使用的希腊語作为传布基督教的工具，更可以远适海外，直抵罗马及其以北地区。

如果我們现在探究一下，某些地方語言为什么能够成为普遍使用的混合語言，这个轉变的原因和結果到底如何，那么我們便将看出，凡是一种語言之所以能够取得这种胜利而駕乎它的竞爭者之上，通常都是由于占有社会的优势，就是在社会解体的时期，成了为某一社会集团服务的工具，而这个集团或者在軍事上或者在商业上非常有势力。我們还可以发现語言也同人一样，要想贏得胜利就不能不付出一定的代价；而語言为了成为一种混合語言，其所付出之代价就是牺牲其固有的細致微妙的性质；因为任何語言只有在自小就学会說它的人們的口中才会說得那样完善，成为自然的禀賦而臻于艺术的絕調。这样說是有充分事实可以驗証的。

在古代希腊社会解体的历史中，我們可以看出两种語言先后相継——先为阿提卡希腊語，其后为拉丁語——分别成为阿提卡和拉丁姆两个很小地区的方言，其后逐漸推广，到了公元前夕，阿提卡希腊語竟被使用于杰卢姆河滨的枢密会議之所，而拉丁語則流行于来因河两岸的营帐之中。阿提卡希腊語領域的扩张，始于公元前五世紀雅典人海上霸权成立的初期，后来由于马其頓王腓力正式采用阿提卡方言为他的宫廷官話，結果使它的范围更加扩大。至于拉丁語，則跟着罗马軍团胜利的旗帜朝向各方面前进。然

而如果我們在贊賞这些語言的迅速扩张之后，再从語言学者和文学鉴别家的观点来研究一下它們当时发展的情形，便将对它們的粗鄙化引起同样深刻的印象。索福克勒斯和柏拉图的典雅都丽而带有地方色彩的阿提卡希腊文，堕落成为«旧約全书»七十人譯本的和波里比阿的以及«新約圣經»的粗俗的希腊文体；而西塞罗和維吉尔的古奥雄深的拉丁文，最后也变成了一种“破碎的拉丁語”，可是这种破碎的拉丁語却成了西方基督教社会一切重要的国际交涉的媒介，一直使用到十八世紀之初。例如，弥尔頓便曾經在克伦威尔的政府中充当过“拉丁文秘书”。在匈牙利国会里面，“破碎的拉丁語”作为处理公务的工具，继續使用到1840年，而它的废除竟成了1848年爆发的聚居各民族自相残杀的导火綫之一。

在古代巴比伦和叙利亚文明解体的时期，这两个同时崩潰的社会的残余成分交相混和，其呈现于共同遺址之上愈密，则两下亦愈难分清。通过这个零乱荒凉的场面，阿拉米語恰如莠草繁茂似地伸展到各处，但是跟希腊語和拉丁語不同，阿拉米語根本沒有什么有力的靠山。然而阿拉米語之迅速流传在当时虽极堪注意，可是如果同阿拉米字母和书体比較起来，就似乎曇花一现，而且范围也狭隘得多了。这种文字的变体之一传至印度，著名佛教徒阿育王便用它来传达他的使用俗語的十四种碑銘当中的两种，这些碑銘都是我們现在所知道的。还有一种是所謂粟特文变种，逐漸向东北传播，从药杀水直至黑龙江，公元1599年便給滿洲人构成了一种字母。此外，阿拉米語字母的第三种变体又变成了阿拉伯語言的工具。

如果我們再轉到所謂“中世”时代兴起于西方基督教世界、而以意大利北部为主要中心的各城邦过早瓦解的情况，那我們又将

发现意大利的托斯卡納語凌駕于許多与之竞爭的語言之上，恰如当年阿提卡語压倒了古代希腊許多相互拮抗的方言一样，这种托斯卡納語通过威尼斯和热內亚商人以及帝国締造者，传播到地中海沿岸各地普遍使用，直至意大利各城邦的繁荣和独立消逝之后，还继續保持其势力。十六世紀的时候，意大利人被土耳其的海軍驅逐于地中海东岸諸国海面以外，但是土耳其海軍所用的官方語言却仍旧是意大利語；其次，在十九世紀，同样的意大利語也是哈布斯堡王朝海軍的官方語言，然而正是拥有这个海軍的王族，从1814至1859年，一心一意要阻遏意大利的統一运动。这个风行于地中海东部沿岸諸国的意大利混合語言，其意大利語的基础实已为各式各样附加的外語成分所淹沒，它乃是它所代表的这一个品种的极为生动的实例，它的历史名称只剩下标明种属的意义了。

可是晚近以来，这个粗鄙化了的托斯卡納語，就連在它最有利的东地中海各地范围以內，也已为一种粗鄙化了的法兰西語所代替。法語之所以能有这样的幸运，完全由于这一事实而来，即在意大利、德意志和佛兰德斯各处城邦分崩离析的混乱时期——这正是那里的次要社会解体过程历史的一面，开始于十四世紀之末，一直持續到十八世紀末——法兰西同其他列强环繞着这个仍在扩张的社会相互竞爭，企图控制它的已呈衰朽的中心。在这一竞爭中，法兰西取得了胜利。自从路易十四时代而后，法国文化对人們的吸引力随着法国的武力同时并进；等到拿破仑最后实现了他的波旁氏先驅者的野心，即把散布在法国国门以外欧洲各处（从亚得里亚海直至北海和波罗的海）的一切残余城邦的断片，按照法国的图样联綴在一起的时候，拿破仑的帝国已經証明其本身既是一个軍事体系，同时也是一股文化势力。

然而，使拿破仑帝国垮台的乃是它的文化使命，因为它所要宣扬的观念（从診断的意义来說），乃是还在生长中的现代西方文化的表现。拿破仑的任务是要給处于西方基督教世界中心的城邦世界的次要社会，提供一个"亚型的統一"国家。可是要給一个长期受到混乱时期折磨的社会提供安身立命之所，这个职責又非統一国家不能担任。但是統一国家只能由动力的和革命的观念所鼓舞，这样的名称本身就是一个矛盾，这无异于用大喇叭吹奏催眠曲。"法兰西大革命的各項观念"决不能成为一种誘惑，可以使意大利人、佛兰德斯人、来因兰人以及汉薩同盟者，愿意接受传播这些观念的法兰西帝国締造者套在他們头上的枷鎖。恰恰相反，拿破仑法国的革命冲击，只会使这些停滞不前的人民受到一种刺激，使他們从沉睡中惊醒，站起身来决心要推翻法兰西帝国，作为以新生国家在现代西方世界中取得一席地位的第一步。因此，拿破仑帝国本身便带着它自己必然失败的根苗，以致不能完成其作为当时衰頹世界之統一国家的任务，这个衰頹的世界在它早已过去的全盛时期，曾經产生了佛罗伦薩、威尼斯、布魯日和卢卑克等极輝煌的城市。

拿破仑帝国无意之中之所完成的实际工作，就是把已經擱浅无人过問的中古战舰，重新拖到西方生活竞賽的湍流中，同时极力刺激那些无精打采的水手，要他們把舰只收拾得适于海上进軍；其实，即使拿破仑沒有越出城邦世界（我們认为这是适合于他的活动范圍）的限度之外，沒有引起大不列顛、俄罗斯和西班牙这些民族国家的极端仇視，法国的这种实际行动也不会有持久的效果，而且得不到任何人的好感。可是在我們今天的大社会中，法兰西在城邦世界最后阶段所保持的、以拿破仑短暂成就为其頂峰的二百余

年的統治，却留下了一笔重要的遺产。法兰西語言已經成了我們西方世界那一中心部分通行的混合語言，并且扩大了它的領域，达到了过去西班牙和奥托曼两个帝国版图的最远端。一个人只要懂得一些法文，将仍旧可以漫游比利时、瑞士、伊比利亚半島、拉丁美洲、罗马尼亚、希腊、叙利亚、土耳其以及埃及，不会发生語言困难。在整个英属埃及境內，法語一直是埃及政府代表和他們英国顾間之間的公事交际語言，当英国高級专員阿兰比因英埃联軍总司令被刺案件提出最后通牒时，于 1924 年 11 月 23 日向埃及首相宣讀了两份英文照会，其所以使用英文这个不平常的选擇，便是要特别表示英国方面的不滿。可是尽管如此，这个英文照会还是附有法文譯本。从这一方面看来，拿破仑紧随着中世紀意大利海員之后对埃及的远征，通常虽视为无关重要，不过是这位欧洲征服者一生事业当中徒然的插頁，但看来却很象一种成效丰盈的努力，把法国文化的种子移植到荒凉遙远而又善于吸收的土地上了。

如果法兰西混合語言是中世紀次要社会在西方社会体里面消沉衰落的紀念碑，那么在英吉利混合語言中我們也可看出一个規模庞大的杂种繁殖过程的結果，这一过程已經扩大并冲淡了我們的西方世界，使它变成一个世界范围的大社会。英吉利語言的这一胜利实在就是大不列顛本身在东西半球軍事上、政治上和商业上爭夺海外新世界霸权胜利的必然結果。英語已經成了北美洲本地的語言，成了印度次大陆的主要混合語言，同时在中国和日本說英語的人也很多。我們已經知道意大利語曾經是同意大利各邦为敌的土耳其和奥地利海軍的官方語言，同样我們也发现，在 1923 年的中国，俄国共产党代表鮑罗廷也借英語为媒介同中国国民党代表往来，从事政治活动，目的就是要把英国人从中国各大口岸赶

出去。英語也被用作来自不同地区的有教养的中国人互相交往的媒介，他們如果說起各人的地方方言来，便彼此不能了解；不过恰如典型的托斯卡納語及典型的阿提卡語在外国人口头上的粗鄙化一样，印度的巴布英語和中国的“洋涇浜”英語，也使英語面目全非了。

在非洲，我們也可以追寻阿拉伯混合語言进展的踪迹，从印度洋西岸一直向西到大湖地区，再从撒哈拉南边进入苏丹，随着阿拉伯人的队伍或半阿拉伯化的畜牧者、奴隶劫掠者和商人，逐漸向各方面传布。这种运动在語言上的結果直到今天还可以从实际生活中看出来，因为阿拉伯侵入者的压迫力量虽已因欧洲人的干涉受到阻止，但是阿拉伯語言对于各种本地方言的影响，却因非洲內部的“开放”，反而得到新的动力而更加活跃起来，这些新“开放”的地方是不久以前从阿拉伯人手中割让出来的。在欧洲人的旗帜之下，当然是西方势力占上风，可是阿拉伯語言却享有更好的机会，传播起来比从前更加方便。也許欧洲人組成的殖民政府給予阿拉伯人的最大利益，就是公开鼓励（这也是出于他們行政管理的需要）阿拉伯人致力于混合語言的推行，这种混合語言是由于阿拉伯語經由本地热带森林沼泽地区滲入各种文化范围而形成的。正是法国帝国主义在上尼日尔、英国帝国主义在下尼日尔、英国和德国帝国主义在东非桑給巴尔腹地，分别給富拉尼語、豪薩語和斯瓦希里語造成了流行的机会，而所有这些語言都是混合語言，在非洲語的基础上加上阿拉伯語的成分，现在书写起来都是用阿拉伯字母。

（丁）宗教的合流

宗教領域中的混和主义或仪式、教派和信仰的合并，乃是社会

解体时期由于灵魂分裂所产生的内在杂乱感的外部表现。这种现象我們可以确信其为社会解体的征候，因为在各国文明生长阶段的历史中，宗教的混合往往只是表面的、迷惑人的。例如，当我們看到无数城邦的地方神話，通过赫西俄德以及其他古代詩人的劳力，而成为和諧統一的泛希腊的体系时，我們所发现的不过是名詞的玩弄，实际上并沒有相应的不同仪式的結合，或相异的宗教情感的融和。其次，我們还可以看到拉丁的努米那神同希腊奥林匹斯諸神合一——无論朱庇特同宙斯或朱諾同赫拉并为一体，我們总察觉到实际上仅仅是原始的拉丁万物有灵論为希腊的拟人多神制所代替罢了。

各不相同的神的名称还有一种不同的合一，其发生于解体的时期，表现为文字的等同，这也反映了一种杂乱感，然而如果一加深究，我們就可以发现这并不是眞正的宗教现象，而只不过是蒙上宗教伪装的政治企图而已。这样的等同之发生于不同的地方神灵的名称之間，总是在一个解体的社会在政治上被武力統一的时期，这个社会事前一定在其生长的阶段中分化成为許多不同的区域性国家，彼此攻击，互爭雄长。例如，苏末历史的最后时期，尼普尔的恩利尔(伯尔)神同巴比伦的马尔都克-伯尔混而为一，后来有一个时期，在人們不知不觉之中又把巴比伦的马尔都克-伯尔神之名换用了卡尔培这一名称，这样的交混融和实在只有純粹的政治性质。前一改变标志着苏末統一国家通过一个巴比伦王朝的威力而获得复兴，后一改变則說明这个統一国家为喀西特人的軍事首領所征服。

在一个解体的社会中，区域性的神相互合一，不外是不同的区域性国家归于統一的結果，或这种統一帝国的政治主权由一組軍

事首领轉移到另一組軍事首领的結果，在这种情形下混而为一的諸神往往彼此具有历史的渊源，最常有的例子就是各为同一少数統治者不同的派别祖先的神灵。正因为这个緣故，为国家的原因之所要求的神格的合并，照例都跟宗教的习慣和情感并不发生怎样的冲突。要想找出一种宗教混合的証例，而这种混合比国家的原因来得更加深入并接触到宗教行为和信仰的本质，那我們就不能仅看少数統治者从比較幸运的过去继承下来的宗教，而要把目光轉移于他們为了应付混乱时期的挑战而为他們自己拟想出来的哲学，我們必得不仅注意到互相竞爭的各派哲学本身彼此的冲突和混合，而且还要注意到它們同內部无产者所产生的各种高級宗教之間的冲突和混合。因为这些高級宗教除了同各种哲学有冲突而外，彼此之間也有冲突，所以我們最好是先看一看这些高級宗教在其原来各自分开的社会环境中相互的关系如何，这些不同的哲学在其原来各自分开的社会环境中相互的关系如何，然后再来考察各种哲学同各种高級宗教发生了关系的时候，其在精神方面所造成的更富于动力的結果是怎样的。

在古代希腊社会解体的过程中，波西頓紐(約公元前135—51年)的一代，似乎是标志着一个新时代的开端，当时各种学派的哲学一直都欢喜互相攻訐，爭吵不休，而现在除了伊壁鳩魯一派以外，其余各家都一致傾向于注意强調能够把它們联合起来的共同点，而不强調他們的分歧点，直到后来在罗马帝国的第一个一百年和第二个一百年时，古代希腊世界里每一个非伊壁鳩魯学派的哲学家，不管他自命为哪一个派别，都承认了差不多是同样的折衷的理論。在古代中国社会解体的历史中，与此相应的一个阶段，在哲学上也有过相似的混乱趋势。公元前二世紀即汉帝国的第一个一

百年，折衷主义便成了当时王朝所崇信的道教的基調，其后排斥道教而代替其地位的儒教也表现了同样的特色。

互相冲突的各派哲学的混合现象，可以說是无独有偶，在本来是敌对的各种高級宗教之間，也发生了类似的关系。例如，在古代叙利亚世界，自从所罗门的时代而下，我們便发现以色列人的耶和华崇拜同相邻叙利亚社会地方性贝艾尔(Baal)崇拜，二者之間有了强烈的調合趋势；而这个趋势出现的时期是很有意义的，因为我們可以找到充分的理由认为所罗门之死成了古代叙利亚社会衰落的开端。毫无疑义，以色列人的宗教史在那一时期最堪注意的重要特征，就是它的許多先知卓有成效地抵抗了杂乱感，使以色列人宗教发展的川流避开易于流入的混合主义河道，轉入一条較艰难的而为以色列人所特有的新的渠道。然而如果我們对于古代叙利亚的相互影响的各种宗教势力的記述，不只专看它的借方，而且也注意它的貸方，我們就将想到在古代叙利亚的混乱时期，也許耶和华崇拜对古代西部伊朗人民的宗教意識已經发生了压力，因为一个以色列放逐者的“散居体”早已由叙利亚的軍人移植到伊朗人民之中了；无論如何，在阿契美尼德帝国时代及其以后，伊朗人对于犹太人的宗教意識一定有一种强大的反作用。在公元前二世紀，犹太教和祆教双方的相互滲透已經达到这样的程度，以至我們现代西方学者，要想决定和辨明这两个来源的合流所含每一面的貢献各为如何，覺感到极度的困难。

同样，在古代印度世界內部无产者高級宗教的发展中，我們也看到黑天(克利什那)崇拜和遍入天(毗湿奴)崇拜的融合，远比单純名詞的等同更加深沉得多。

象这样宗教和宗教或哲学和哲学之間，在社会解体时期所发

生的壁垒的破裂，正好給哲学和宗教之間的融合开辟了道路；而在这个哲学同宗教的混合中，我們可以发现它們的吸力是相互的，要求接近也是出于双方的主动。恰如在統一国家的边界軍事警戒綫以外，我們看到了帝国的守备战士同蛮族軍事集团的兵丁逐漸熟悉起来，互相学习对方的生活方式，直到后来使两个社会型态成为不可分辨；同样，在統一国家的內部，我們也可以找到不同哲学派別的信徒和流行的宗教的皈依者彼此之間相似合一的趋势。这个平行发展的现象是很眞实的，因为在后一场合如同前一场合一样，无产者的代表固然移动了一定的距离来接近少数統治者的代表，但后者在无产者化的路途上却移动了更大的一段距离，以致最后的融合几乎完全是在无产者的陣地上发生的。因此，我們研究这两方面融合的过程时，可以先来考察一下无产者方面比較短的精神旅途，然后再来試图追溯少数統治者比較长的精神旅途。

当內部无产者的高級宗教同少数統治者对面相逢的时候，它們努力适应的进程有时却停留在最初的阶段，只在外表上采取少数統治者的艺术风格，以求无忤于少数統治者的观感。例如在古代希腊世界解体的过程中，所有同基督教相竞爭而归于失败的宗教，都竭力适应环境，改用在希腊人眼中看得过去的形式来表现他們自己神灵的形象，以便在希腊的土地上成功地推进他們的传教事业。可是他們当中却沒有一个很认眞地更进一步使自己不仅在外表上，而且在內部实质上都能希腊化。只有基督教彻底做到了采用希腊哲学的語言来闡述它自己的信条。

在基督教历史上，我們看到一个宗教，它的創造性的本质出于古代叙利亚的渊源，而它在理智上的希腊化的先声，就是不用阿拉米語，而用阿提卡变体粗鄙的希腊語作为《新約全书》的用語。实际

上这种語言虽然揉杂不純，但是它的詞汇却极富于哲学的含蓄。

"在对观福音书中，耶稣被看作上帝之子，这个信仰貫彻于四福音书里面，而且深度不断的增加。但是四福音书的引言中又提出了这样的观念，认为这个世界的救主就是上帝的創造性的道。这句話虽然沒有說得明白，可是不言而喻，上帝之子和上帝之道当然是同一样的东西：人子作为道来看，同神性所蘊有的創造的智慧和神的目的合而为一，而道作为人子来看，便实体化而成为圣父本身之外的另一人格。如此，道的哲学遂一跃而变成一种宗教。"①

用哲学的語言传播宗教，这实在是基督教由犹太教承袭而来的一件法宝。正是亚历山大港的一位犹太哲学家斐洛（約公元前30年至公元45年）撒布了种子，經过两个世紀以后，却由斐洛的本国人基督徒克莱门特和欧利根获得极大的丰收；也許便是从同一的来源，四福音书的著者取得了圣道的想象，他便把这个想象跟上帝的化身合而为一。毫无疑問，这位亚历山大港的犹太哲学家就是亚历山大港基督教长老的先驅者，其所以能够找到古代希腊哲学的门径，乃是借希腊文作为鎖钥；因为斐洛曾經居住并讲学于其中的城市，其本地方言就是阿提卡混杂的希腊語，这里的犹太人社会已經把希伯来語、甚至阿拉米語都忘記得一干二淨，因而他們也只好不憚亵瀆地把他們的神圣經典譯为异教徒的語文。可是就犹太教历史的本身来說，这位基督教哲学的犹太长老却是一个仅有的人物；他从摩西律法引导出柏拉图哲学的卓越努力，对犹太教并沒有产生什么实际的效果。

---

① 莫尔：《基督之道：由苏格拉底之死至查尔斯頓会議的希腊传說》(More, P. E.: Christ the Word: The Greek Tradition from the Death of Socrates to the Council of Chalcedon)，第4卷，第298页。

现在我們撇开基督教，再說到太阳神教，后者曾經同前者激烈竞爭，企图在精神上征服古代希腊世界；我們可以发现太阳神的航船离开它的伊朗故乡，扬帆西进的时候，它的船艙里面确实装了一大批巴比伦的星宿哲学。同样，古代印度的高級宗教印度教也夺取了已經衰老的佛教哲学，作为自己的武器，以便把它的哲学上的竞爭者从他們印度世界里的家乡驅逐出去。至于古代埃及无产者的奥西里斯崇拜，至少依照一位现代有名的埃及学家的见解，其所以能够进入埃及少数統治者諸神的圣殿，是靠它掠取了賴神主持正义的伦理的任务，而这个神圣的作用本来是奥西里斯的信仰所不知道的。但是这种“埃及人的强夺”却使无产者的宗教付出了昂貴的代价，因为奥西里斯教为了它的假借的羽毛，必須听凭不得不借予者的支配。在这一点上，古代埃及僧侣最大的杰作，就是当它发现自己无法加以抑制或阻止的宗教运动兴起时，它首先接受这个新兴宗教运动的驅使，这样它便把自己放在这个运动的前列，从而登上了从来沒有达到过的权力顶峰。

奥西里斯教之为旧式埃及多神教的僧侣所篡夺，这样的事在历史上屡见不鮮，如印度教之为婆罗门教所篡夺，祆教之为古代波斯僧侣所篡夺，其情形完全一样。但是此外还有一种更加阴险的方式使无产者的宗教被少数統治者所把持，因为原有的僧侣一旦控制了无产者的教会之后，便可滥用他們的势力，按照少数統治者的精神和利益任意摆布；这些僧侣不一定是属于少数統治者血族的古代僧侣，也許实际上就是无产者教会本身內部的領导人物。

在罗马共和国政治史的初期，平民和貴族之間的隔閡因罗马貴族容許平民的領导者参加他們的統治集团而告一段落，但是这个合作却有一个默契，就是要无特权阶級的这些領导者背叛自己

的义务、出卖自己的阶級。同样，在宗教方面，在基督时代以前，犹太的善男信女就被他們自己以前的領导人，即所謂文士和法利賽人所出卖和抛弃。这些犹太“分裂派”正好配得上他們自己所选擇的名称，不过这个名称的意义应該說已經同他們当初采用乜的时候恰恰相反了。原来的法利賽人乃是犹太的清教徒，他們眼見热衷于希腊化的犹太人甘心叛教、加入异邦的少数統治者陣营，就不愿与之同流合污，因而走上分裂的一途；可是在基督时代，法利賽人的显著标志則是脫离忠于犹太社会、热爱祖国的人民，同时却伪善地认为自己給别人树立了良好的榜样。这也就是四福音书的字里行間充滿了对法利賽人严厉指斥的历史背景。这些法利賽人尽管属于犹太教会，但实际已經变成犹太人政治上罗马主人的帮凶。在耶穌受难的悲剧中，我們看到他們明目张胆地跟罗马的官員串通一气，想尽了方法必欲致他們本族的一位先知于死地，因为这位先知曾使他們难堪。

现在如果我們再来考察一下少数統治者的哲学向内部无产者宗教靠攏的相应补充运动，那我們就将发现这方面的过程开始得还要早，而其发展也来得更远。乜开始于衰落以后的第一代时期，先由好奇心出发，漸变而为虔敬的信心，終于成为一种迷信。

宗教色彩的第一次注入哲学，为时甚早，这在古典希腊文献，特别是在柏拉圖的《理想国》的背景中，就可找出証据来。这本书所描写的场面是在贝而斯地方，那是古代希腊世界社会各方面一个最古老的熔炉，时間正当雅典-伯罗奔尼撒决定性战爭結束以前；对話发生在一位居住本地的外邦人的家里，假想的发言人苏格拉底首先告訴我們他离开雅典城来到这个口岸，为的“就是要朝拜色雷斯的女神本狄絲，同时也出于好奇，想来看一看他們是怎样庆

祝这位女神光荣的节日，这在贝而斯还是头一次的盛举。”可见这本古代希腊哲学的杰作便弥漫着宗教的气息，而且这个宗教是属于一种外来的、异国的性质。这确实已經为现代西方学者所說的下述情形作好了一切准备。一位现代西方学者写道：

“最不寻常的事……就是，尽管新的〔即基督教的〕神話出于异邦的来源，但是古代希腊长老們的神学和哲学在各种根本問題上却能完全保持柏拉图式的特征，或者更正确一点說，竟能从柏拉图推演出来而用不着加上多少变更。这样的珠联璧合，很可以使我們忆測到柏拉图所要以之代替旧有的神的传說而采用的新神話，本来就跟基督教信仰沒有什么冲突，或者毋宁认为带有不完全的基督教的性质。……从許多地方的暗示，我們甚至可以設想柏拉图自己也已隐約地察觉到神之显现即将来临，他的寓言就是一种預告。苏格拉底在他的‘答辯’中也早已警告了雅典人，在他之后将有別的見証人出现来启发生灵，并为他的死复仇；在另外的地方，他也承认了尽管哲学长于理論而具有高度的幻想，但是完全的眞理决不可得而认識，除非我們靠着上帝的仁爱而受到启示。”①

关于哲学之轉化为宗教，在古代希腊历史上的記录很丰富，足以使我們逐步探明其各阶段的发展过程。

苏格拉底对于色雷斯人对本狄絲女神信仰的态度，就是一种冷靜的理智的好奇心；其实这也就是历史上苏格拉底的同时代人希罗多德在其偶然所作关于宗教比較研究的論究中所表现的心情。在这些問題上，他的兴趣基本上都是科学的。然而在阿契美尼德帝国为亚历山大大帝摧毁以后，神学的問題遂一变而成为少数統治者实际关心的相当重大的問題，当时各继承国家的希腊統治者必須制訂一些教祇仪式，以便滿足他們所統轄的各族杂处的

① 莫尔:«基督之道»(More, P. E.: Christ the Word), 第6—7頁。

居民在宗教上的需要。同时，斯多葛学派和伊壁鳩鲁学派的創立者和传播者，也在給精神上徬徨歧路的个人提供了灵性的安慰。但是如果我們要以柏拉图学派的音調和趋向作为这个时代希腊哲学主要潮流的尺度，那我們便将发现在亚历山大以后两百年中，他的弟子沿着怀疑主义的道路前进得越来越远了。

这个潮流決定性的轉捩点来自古代叙利亚的希腊斯多葛学派哲学家阿巴米亚的波西頓紐(約公元前 135—51 年)，就是他敞开了斯多亚画廊的门戶，容納各种流行的宗教信仰。不到两个世紀以后，斯多葛学派的領导权便轉移給塞內加，就是《使徒行传》上亚加亚方伯迦流的兄弟，也是圣保罗的同时代人。在塞內加的哲学論著中，有許多話跟使徒保罗书中的語句特別相似，甚至使后来缺乏批判精神的基督教神学家以为罗马的哲学家曾經同基督教会互通音訊。这种推测是不可靠的，而且是很肤浅的，因为无論如何，这两个乐队所奏的灵性曲調的諧和，实在沒有什么值得可怪的，它們本来就都是在同一时代同样社会經驗感召之下的产品。

我們研究了文明解体时代边防軍的卫士和国境以外蛮族战爭首領之間的关系，也已知道他們在第一阶段中如何逐漸互相接近，以至于根本无法区分；在第二阶段中，又談到了他們怎样在一种未开化的平面上会合交融。与此相同，在少数統治者的哲学家和无产者宗教的皈依者之間和解的故事中，塞內加和圣保罗在一个崇高的平面上的接近，便标志着它的第一章的結局。而在次一章中，哲学遂屈服于缺乏教化力的宗教影响，由虔敬的信心下降于迷信的境地了。

这便是少数統治者的哲学的悲慘收场，尽管这些哲学曾竭其所能力求走上更温暖的无产者精神的土壤——高級宗教产生的园

地，但是并不能改变它們的命运。甚至最后，这些哲学开出了花朵，也无补于事，因为勉强开出来的花却有后时之叹，已經变成不健康的华而不实的象征。在文明解体最后的阶段中，各种哲学都归于死灭，只剩下高級宗教继續生存，并寄其一切希望于将来。基督教还残存着，挤掉了新柏拉图派的哲学，后者抛弃了理性不讲，仍然找不到长生不老药。事实上，当哲学和宗教狭路相逢的时候，宗教一定昌盛，而哲学一定衰微；我們研究两者会合以后盈虛消长之理，当然不能不一探为什么哲学的失败是事前可以預料的問題。

那么究竟是什么弱点注定了哲学跟宗教竞爭时必然处于敗北的地位呢？这个致命的、根本的弱点，并成为一切其他不幸之源的，就是缺乏精神的活力。正因为沒有这种活力，遂使哲学在两方面都有缺陷。它既降低了哲学对大众的吸引力，同时又打击了为哲学所吸引的人們，使之望而却步不敢为哲学之故投入教会的事业。的确，哲学就是故意矫飾爱重知識上的优秀者、“少数适宜的人”，恰如高傲的詩人认为他的作品流传之少便是他的詩才出众的証据似的。在塞內加以前的时代，賀拉斯在他的哲理的爱国詩篇《罗马頌詩》之前，毫不认为有什么不妥地写下了这样一首前奏：

> 走开吧，你鄙俗的人群！
> 住嘴！不要让你褻瀆的声音
> 扰乱那神圣的歌唱的旋律，
> 而我，文艺之神的高僧，
> 只是为年青的男女，
> 编成新穎而崇高的曲調。①

① 賀拉斯：《頌詩》(Horace: Odes)，第3卷，第1篇(《鄙俗的人群》等节)。

这种呼声跟下面所引耶稣的喻言相比，当然相差得不可以道里計了：

“你到大路上和篱笆外面，叫那些人进来，坐滿我的屋子。”

所以哲学纵有最好的本領，也无法同宗教的力量爭衡，它只能够模仿、效颦它的較低級的信徒的弱点。在塞內加和爱比克泰德时代，使古代希腊理智脉絡分明的大理石雕象暫时获得生意的宗教气息，到了马可·奥勒留一代而后，便迅速衰退而变成了窒塞的盲目信仰，于是哲学传統的继承者遂因脚踏两头而落空。他們放弃了理智的追求，也沒有找到通向心灵的道路。在他們不再想成为圣人的时候，他們不是圣人似的人，而是有怪僻的人。到了皇帝朱里安便干脆撇开了苏格拉底而轉向第欧根尼来探寻哲学的规范，也就是从这位传奇式的第欧根尼，而不是从基督，才产生了圣西门柱上苦修者及其一派的苦行者所謂的“基督教”禁欲主义。的确，在这个悲喜剧的最后的一幕，柏拉图和芝諾的门人也承认了他們自己宗派的大师的不适当和不足为訓，甘愿放弃自己的立场，而以內部无产者为学习的榜样，我們知道，后者在一切的意味上，是賀拉斯所坚决排斥于其听众之外的凡夫俗子，却是最虔誠頂礼不过的。最后的新柏拉图主义者，扬布利可和蒲罗克洛，簡直已經不是哲学家，而是一种幻想的、不存在的宗教的僧侶了。朱里安对于教会事务和仪节素具热忱，本来也許可以做他們的宗教理想的执行者，可是一旦他的噩耗传来，他以国家的名义来支持的教会組織便立即破灭，这一事实正好証明了现代心理学某一派的建立者判断的正确，这个判断就是：

“重大的改革从来不会由上而来，总是起于下层……〔来自〕国內极受誣蔑而又默默无聞的人們，这些人沾染学究式的偏见比較少，不象許

多大人物那样不可救药。”①

（戊）統治者决定宗教？②

我們在上章之末曾經說到，朱里安作为罗马的皇帝，并不能把他作为一个哲学家所喜爱的伪宗教强加于他所統治的臣民。这就使我們不能不提出这样一个問題：如果在比較有利的环境之下，少数統治者是不是能够运用他們的实际力量来弥补他們精神方面的弱点，依靠不合法而有效的政治压力强迫他們的臣民接受一种哲学或宗教呢？这一問題虽然同我們这里研究的主要論点关系較远，但我們还是要先給它求出一个答案，然后再作进一步的探討。

关于这一点，我們細察古往今来历史的见証，便可发现这种企图一般都是失敗的，至少决不能够持久。这个結果直接同古代希腊混乱时期启蒙思潮中的一种社会学理論直接有矛盾，因为按照那种理論，有意发动自上而下的宗教强制的安排，不但不是不可能的，甚至不能认为是非常的措施，实际上反而是各种社会文明进程中宗教制度极平常的起源。这样的理論曾由希腊历史学家波利比阿（約公元前 206—131 年）拿来解释罗马的宗教生活，发为如下的一段名言：

“我认为，罗马典章制度之不同凡俗，最明显地表现于它对宗教的处理。我认为罗马人正是从世界上其余的人們所詛咒的东西里面，我是說

① 荣克：«现代人对灵魂的追求»（Jung, C. G.: Modern Man in Search of a Soul），第 243—244 页。

② “統治者决定宗教”这一公式乃是公元 1555 年奥格斯堡和約主要条款的习惯概括。根据这个条約，德意志每一区域性国家的統治者有权选择天主教或路德派新教，并按照已意，强使他的臣民信奉他所决定尊崇的宗教。这个条約的締結正在德意志宗教战争第一个回合未决胜負之后。

从迷信里,鍛煉出他們的社会秩序的主要紐帶。罗马人把他們的迷信戏剧化，并把它引入私人的和公共的生活里面去，走上最极端的地步，甚至使許多人都感到出乎常情之外。但是我却认为罗马人这样办还是着眼于大多数平民。假如能有一个选民团体，它的組成分子全是一些圣賢，那么这种手段也許是不必要的；但是事实上，平民大众总是浮躁而不安定、經常充滿着不法的情感、不合理的气质和狂暴不顾一切的傾向；因而沒有别的方法，只有借助'不可知的神力使他們有所恐惧'，采取那种戏剧性的手法才能加以控制。我认为这就可以說明为什么我們的祖宗要把神学的信条以及现在已經成为传統的那些关于地獄的概念，传播到平民大众里面去；同时我也深信这样做的时候，我們的列祖列宗决不是毫无目的,而是明确知道他們所企图的是什么。可惜我們的同时代人却要打倒宗教，当我們看出他們的行为的实际意义的时候，如果責备他們缺乏常識和責任感,倒反而更适当一点。"①

用这种理論来解释宗教的起源,同眞理相距十万八千里,恰如社会契約論之解释国家的起源一样。如果我們仔細探索一下历史的証据,就可知道政治的权力虽非完全不能影响精神生活,但是它在这一方面的作用却須凭借同环境的特殊配合，而且就連在这种时候，它的活动范围也是很有限的。成功是例外，而失敗却是常规。

先从例外的场合說起，我們可以看到政治上掌权的人有时可以建立某种祀拜仪式，不过这种仪式并不代表任何眞正的宗教情感，而只是一种政治情趣的宗教伪装，例如在混乱时期的一个社会,受尽了艰难困苦,这时便往往出现一种拟宗教的仪式来表示对政治統一的渴求。在这种环境之下，一个得民心而为大众視为救

① 波利比阿:«通史»(Polibius: Historiae),第6卷,第56章。

主的統治者，就很容易創立一种教派，使他本身、自己的职位和王朝成为崇拜的对象。

这就是一种权术，可拿罗马皇帝的神格化作一个典型例子。不过愷撒崇拜已經証明为只是一种扶盛不扶衰的盛世教派，同"乱世济民于水火之中"的眞正的宗教恰好背道而馳。在第二及第三世紀之交，罗马帝国开始衰弱的时候，愷撒崇拜并沒有能够挽此頹势，继之而来力图重新振作的軍人皇帝，便不能不在他們自己声名狼藉的帝室威灵之外，另行找出一种超自然的力量来作为护符。奥勒連和康士坦提乌·克罗路斯乞助于一种抽象而有普遍性的太阳尊神，隔了一代之后，君士坦丁大帝（公元306—337年）又轉而皈依內部无产者所信奉之神，这个神的威力既为太阳神所不及，当然更駕乎愷撒的权力之上了。

如果我們撇开古代希腊罗马，再来一看古代苏末人的世界，也可发现类似愷撒崇拜的以君主人格为中心而建立的教派，不过它并非由苏末統一国家的創业君王乌尔-恩格所建成，而是由他的继任者邓基（約公元前2280—2223年）所創設，但同样証明了它也是一种盛世的权謀。无論如何，汉穆拉比在苏末史中所占的地位同罗马帝国史中的君士坦丁相当，但他的君临一世也不是作为一个神灵的化身，而自认为是超越人寰的马尔都克－伯尔神的仆人。

象这样类似"愷撒崇拜"的蛛絲马迹也可在古代安第斯、古代埃及和古代中国的統一国家中找到，一加考察，都可証实我們所說政治上的掌权者由上而下强制推行的教派有其先天的脆弱性，这个印象是眞确可凭的。即使这种教派是政治其实而宗教其形，即使在这种祇拜仪式完全投合大众情緒的时候，也經受不住几番风

暴的打击。

我們也可以发现另一种情形，就是政治上的当权者企图推行的教派，并非仅以宗教为烟幕的政治机构，而是的确带有宗教的性质；并且在这种场合，我們还可以指出这种尝試获得了某种程度成功的实例。不过这些成功显然都具有一个重要条件，即以这种方式推行的教派一定是一个“强者”，无論如何，总要能够激动这个統治者所支配的臣民中一部分人的心弦，而且纵使有了这个条件，从而也有了相当的成功，所付的代价却是带有毁灭性的。因为一种宗教，只凭政治权力而得以强加于主持这个运动的当权者所控制的臣民头上，虽可以赢得这个世界的某一部分，但同时却丧失了原来也許能成为普世通行的宗教，或可以保持此种地位的一切希望。

例如瑪喀比在公元前二世紀末叶，本来是忠实保卫犹太人宗教、激烈反抗强迫希腊化运动的人物，一变而成为塞琉西帝国諸继承国之一的締造者和統治者，于是这一家族本来虽以勇猛反对外来压迫著名，现在反而对别人实施压迫，一心要把犹太教强加于其所征服的非犹太各族人民头上。結果，这个政策居然把犹太教的領域扩展到以土买(ldumaea)地区，囊括了“异教徒的加利利”，还貫通了外約旦的培利阿狭隘地带。然而尽管如此，这个武力的胜利仍受到极大的限制，它并沒有能够遏止撒瑪利亚人的特殊化运动，也不曾压倒沿瑪喀比疆界两边的許多希腊化城邦平民的自尊心，这些城邦連成两条侧翼，一条环繞在巴勒斯坦地中海沿岸地区，另一条則循沙漠界綫延伸于低加波利城市联盟境內。事实上，依靠武力而得到的利益并不大，最后証明反而使犹太教丧失其在精神方面的整个前途。因为这正成了犹太人历史上一个最大的諷

刺，就在亚历山大·詹尼阿斯（公元前102—76年）惨淡經营的給犹太教夺来的新土地上，不出一百年，便誕生了一位加利利的犹太先知，他所传的教义可算集以前一切犹太宗教經驗的大成；可是这个受了圣灵感动的犹太子孙，却出自强制改宗的加利利异教徒的世系，并为他自己那个时代的犹太族的犹太人領袖所詆斥。这样，犹太教不单嘲弄了它的过去，而且也剝夺了它自己的将来。

假如我們把視綫轉移到现代欧洲宗教地图上面来，我們很自然的要追詢到，现在天主教和新教的疆域，究竟在什么程度上为中世紀基督教国家的各区域性继承国家的武力或外交政策所决定。毫无問題，所有外部的軍事和政治的因素，对于十六和十七世紀宗教冲突的結果所能发生的影响，我們决不应該估計太高；拿两个极端的例子来說，誰也难于想象任何世俗权力的活动能够使波罗的海諸国继續保留在天主教的范围以內，或者把地中海各国拉到新教陣营里面来。同时我們也承认确乎存在着一个中間地带不容易得到定論，其中軍事政治的势力显然曾經发生了一些影响，这个地带包括德意志、尼德兰、法国和英国在內。特别是，正是在德意志創立了所謂統治者决定宗教这一典型的公式，而且付諸实用；至少在中欧一带，世俗的王侯确曾很成功地使用了他們的权力，迫使他們的臣民皈依这些地方当权者所偏爱的任何一种西方基督教派。我們也可以考虑一下我們的西方基督教、天主教和新教，随便哪一教派都是一样，它們在甘心依賴政治上的保护从而屈服于存在的理由之下，結果作为一种懲罰而受到的損失是怎样的严重。

这种作法第一次所付的代价便是天主教会丧失其在日本布道的根据地，因为天主教通过十六世紀耶穌会人在日本所建立的传教据点，还不到十七世紀中叶便被新建立的日本統一国家連根鏟

除，当时日本的統治者得出一个結論，认为天主教教会是西班牙王廷别有用心的工具。但是这个极有希望的教会地盘之丧失，比較起来还算是小的損失，更重要的乃是統治者决定宗教这一政策使西方基督教会在精神上淪于空虚。在宗教战爭时代，所有西方基督教互爭雄长的各种派别，只图有利于一时，不惜容忍甚至要求使用政治力量，以便把自家的教义强加于敌对教派的信徒，这种现象表面上好象各为其教会爭取大众的信心，实则在人們的心灵中正破坏了一切信仰的基础。路易十四蛮干的方法使新教从法兰西精神領域上消除淨尽，想不到这却給代替它的怀疑主义扫清了道路。南特敕令废止以后，不出九年，坚决反对专制王权和天主教的伏尔泰便应运而生。在英国，我們也可以看到清教徒革命的宗教武力行动引起了同样的怀疑主义的反抗。一种新的启蒙运动，其气氛恰同本章开始所引波里比阿一段話中所說的相类似，造成一种新的思潮，把宗教本身当成了侮弄揶揄的对象；誠如1736年巴特勒主教在其所著《自然宗教和启示宗教同自然的机构和过程的共同点》一书的序言里，感慨系之地写道：

> “我真不懂为什么許多人竟认为基督教是不值得怎样注意研究的問題而終于把它視为虚构。因此他們对待基督教，好象现在凡是有見識的人都取得了一致的意見，用不着多所考虑，只有拿它作为笑柄和嘲弄的題材，似乎这就是对它很久以来阻碍了世人欢乐应有的报复。”

这种以消灭信心为代价而破除了宗教上的妄想狂的精神状态，自十七世紀起一直延續到二十世紀，并已滲入我們西方化“大社会”的每一个部分，以至今天大家也已开始察觉到它的真正本质。換句話說，我們也已逐漸明白它是一个极大的危险，不仅有害精神健康，而且也威胁整个西方社会体的物质生存——这个危险比

我們大声疾呼激烈攻击的任何一种政治的和經济的病根还要来得可怕。这是我們精神方面的一个大敌，現在已經太显著了，任何人也不再能够加以漠視；但是診断一种病症比較容易，而处方却比較难，因为信心这种东西不象普通商品可以随意取来滿足需要。由于宗教信仰日益衰頽，在我們西方人的心灵中造成了一种精神上的真空，这一过程已經継續了两个半世紀之久，一时的确无法可以填补。我們至今还在經历着我們的十六及十七世紀的祖先使宗教从属于政治的这一罪过所引起的反作用。

如果我們統观目前西方基督教残存的几种形式的现状，比較一下它們各自的生命力，便可发现这些不同教派所表露的生命力，正同屈服于世俗权力控制之下的程度成反比。毫无疑問，今天西方基督教表现得生气最为蓬勃的一种形式还是天主教，因为尽管近代天主教的王侯在某些国家和某些时候，也曾扩展自己的世俗权力，以达到控制其境內教会生活的目的，但天主教会却能始終保持住一个极大的有利之点，那就是在一个統一的最高教廷的管轄之下，团結成一个統一的組織。生命力仅次于天主教而占第二位的，也許就是以說服为第一义的新教的"自由教会"各派，他們都能竭力摆脫世俗权力的覊絆。占最后一位的当然要算新教的各种所謂国教，它們至今还跟某一区域性国家的政治集团有紧密的关系。最后，假如我們要在一个国教如象英国国教分歧复杂的各种派别之間，就其所表现的各不相同的宗教思想来衡量他們的生命力的高低，那么我們可以毫不躊躇地承认英国国教高教会派为最有活力，因为自从1874年旨在废除所謂"假托的弥撒"条例制定以后，該派对于世俗的立法便一直抱着蔑視和漠不关心的态度。

以上所作的比較也許令人厌烦，但是它的道德的含义却似乎

非常明显。现代西方基督教会几个派别的不同处境，正可給我們的见解加上一个有力的証据，那就是宗教如果乞助或屈服于政治当权的保护，到头来所招致的損失一定会远远多于其所希望得到的利益。然而这个很显然的通例却有一个引人注意的例外，在我們确认这个通例之前，不能不先来說明一下；这里所說的例外就是指伊斯兰教而言。因为伊斯兰教虽在很早时期就跟政治打成一片，比我們直到这里所提到的任何宗教都要来得更加坦率突出，可是它仍然能够胜利地成为已經解体的古代叙利亚社会的統一教会。确实，伊斯兰教在政治上由妥协而結合都实现于这个宗教的創立者及身之日，而且就是出于他自己一个人的努力。

先知穆罕默德的一生活动可以分为截然不同的两个似乎互相矛盾的阶段。在第一个阶段中，他所专心致力的是以温和的福音传教方法来宣扬他的宗教启示；而在第二阶段中他所竭力以赴的，却是要建立一种政治和軍事的力量，并且把这个力量使用于特殊的途径；这在其他的场合，正是会使采取这种政策的宗教遭到不幸的。在麦地那的一段岁月中，穆罕默德就是要倚靠他新建立的武力，强迫别人接受或至少在表面上順从他在由麦加避难至麦地那这一非常事变前所創立的宗教。从这件事看来，那一次"迁移"应該标志着伊斯兰教毁灭的日期，而决不能如后来所尊崇的那样作为它成立的日期。为什么一个宗教，以蛮族軍事集团的武力信仰的姿态闖进了这个世界，尽管它的精神方面带有很大的弱点，在所有类似的情况下可以預料其造成不幸，而它却能取得胜利，变成統一教会，我們将怎样来解释这一不协調的事实呢？

这个問題既然照这样提出来，我們可以給它找出几个局部的說明，合在一起，也許就能凑成一个解答。

第一，我們首先要明白基督教世界里面有一个流行的傾向，最欢喜过高估計武力的使用在伊斯兰教传播中所发生的作用。这位先知的继承者要求别人表示对新宗教的皈依，只限于履行少数并不十分煩难的表面仪式，而且就連这一項实施，也从来沒有越出伊斯兰教发祥地阿拉伯无人地带原始异教徒部落的境界以外。在从罗马和薩桑帝国征服来的各省中，他們所提出的并非“或是信奉伊斯兰教或是死亡”，而是“或是信奉伊斯兰教或是重税”的决擇——这个政策好久以后在英国还被不热心宗教的伊丽莎白女王所采用，并且一直受到人們的贊扬，认为是很开明的政策。这样的挑选纵使对于倭马亚王朝統治下的阿拉伯哈里发領域內非穆斯林臣民来說，也不会引起怎样反感，因为倭马亚王朝各代（这个世系里面只有一个人是例外，但他当政仅仅三年）几乎个个都是不大热心于宗教的人。事实上倭马亚世系每一代本身暗中都是一个异教徒，根本不关心、甚至敌視以他为名誉領袖的伊斯兰教信仰的传播。

在这种特殊情况下，伊斯兰教要想在哈里发治下的非阿拉伯臣民之中得势，就只有依靠它自己宗教上的优点。它的传播是緩慢的，然而是确实可靠的；許多人以前是基督教徒和祆教徒，而现在不顾他們名义上穆斯林倭马亚主人們的冷淡态度（如果不是不顾其恼怒态度）改奉了新的宗教，在他們心目中的伊斯兰教已經变成了跟当年阿拉伯武士把它当作政治上特权阶层的宗教臂章大不相同的一种信仰了。这些新的非阿拉伯人的改宗者，把这个信仰变得适合于他們自己的思想情感；先知的零言断語，本来是粗疏简略的，现在都翻譯成了基督教神学和希腊哲学的有条理而首尾一貫的詞句；便是借着这种新的装束，伊斯兰教才能成为古代叙利亚世界的統一宗教，以前阿拉伯軍事胜利的浪潮不过使这个世界

只是在政治的表面上重新統一罢了。

在摩阿維亚取得政权之后，未及一百年，哈里发治下的非阿拉伯的穆斯林臣民，便已有了充分强大的力量，足以将不热心宗教的倭马亚王朝从他們的宝座上推倒，而代之以篤信神明能够反映大众宗教情緒的王朝。公元750年，当非阿拉伯的穆斯林支持阿拔斯战胜了倭马亚王朝的时候，很可能在这一斗爭中起决定作用的宗教派別仍然居阿拉伯帝国全人口当中的少数，恰如罗马帝国在君士坦丁推翻瑪克森提乌斯的时代，基督教徒的人数也只占少数一样，这个数目据贝恩斯博士估計大約仅等于整个人口的百分之十。① 哈里发治下的臣民大規模改信伊斯兰教，也許在公元九世紀以前还沒有开始，或許是直到十三世紀阿拔斯帝国瓦解前夕才醞釀成熟，正因为伊斯兰教会的这个收获来得很晚，所以我們可以断定它是出于大众自发运动的結果，而非政治压力所造成；因为在伊斯兰教中相当于狄奥多西和査士丁尼那样滥用政治勢力以追求其所信奉宗教的假想利益的人物，在历时五百多年的阿拔斯王朝哈里发世系中，很难找出一个来。

以上的事实可以圓滿地說明，为什么伊斯兰教在表面上好象成为一个例外，而实际上仍然証明我們所揭示的規律，即一个俗世的当权者如果凭着武力为后盾，强迫他的臣民接受一种已經是一个“强有力的”宗教，虽未尝不能取得某种程度的成功，但是这种政治的支持所費的代价經过长久的时間以后，終必远远超过其所袒护的宗教所能得到的一切直接利益。

① 贝恩斯：《君士坦丁大帝和基督教会》(Baynes, N. H., Constantine the Great and the Christian Church)，第4页。

甚至有时这种政治支持还根本得不到任何直接的好处，却会受到同样的懲罰。在历史上一个宗教同俗世武力相勾結，貪图一时的便宜，因而受到无穷的損害，这样的事例很多，最为显著的就是查士丁尼对托罗斯山以外基督一性派臣民强制推行东正教的失敗；叙利亚人利奥和君士坦丁五世，要把他們的圣象破坏运动强加于住在古代希腊和意大利崇敬神象的臣民的失敗；英国皇帝迫使信奉天主教的爱尔兰人改信新教的失敗；以及莫臥儿王朝的皇帝奥朗则布强迫他的印度臣民接受伊斯兰教的失敗。如果所要强迫推行的宗教是“强有力的”宗教，結果尚且如此，那末靠着政治上的权力来把少数統治者的哲学强加于大众，就更加沒有成功的希望了。前面我們也已提到罗马皇帝朱里安的失敗，其实那便可以作为我們关于这一方面研究的楔子。同样慘遭失敗的还有阿育王要把他的小乘佛教强加于印度人民的企图，虽然当时佛教哲学正发展到它在理論上和道德上的全盛阶段，可以同马可·奥勒留时代的斯多葛派哲学相比拟，而同朱里安的新柏拉图派哲学不同。

现在我們再来考察另外一种情形，一个統治者或統治阶級往往还要强迫推行一种旣非强有力的宗教，也不是少数統治者的哲学，而是自作聪明任意制造的“幻想的宗教”。根据前面所說，即使一个宗教或哲学已經具有內在的活力，但要以之强加于大众，也难免失敗的結果，那末我們用不着检查証据，马上可以断定这里所談的閉门造车的办法，无論何时何地当然更必归于失敗，而事实也証明了恰是这样。不过这些“幻想的宗教”在历史上很能引起我們的奇异之感，所以即使沒有别的理由，仅仅为了这一点，现在也不妨回顾一下。

历史上記載下来的属于这一类的最极端的实例，大概便是背

弃国教的哈里发哈基姆（公元 996—1020 年）的伊思迈尔十叶派；因为不管它怎样剽窃外来的腔調，所謂达拉济派神学特有的教条，就是要人把哈基姆自己奉为神明，承认他是上帝連續第十次的最后一个也是最完全的化身：一位神圣不朽的救主，他經过一个短期的显现之后，神秘莫測地离开我們退隐而去，现在又胜利地重回到这个世界上来了。这个新信仰在传播中的唯一成績，就是通过使徒达拉济的努力，在公元 1016 年，使赫尔蒙山脚下古代叙利亚台姆河上一个小居民点改变了宗教。过了十五年之后，这个新創的教会便很明显地放弃了要把它的信条传播到全世界的企图，从那时起它們就既沒有爭取到一个新信徒，也不容忍任何叛教者，而变成了一种封閉式的世袭的宗教团体，所有成員都不以他們所崇拜的上帝的化身作他們的称号，而以第一次将哈基姆想入非非的教义传授給他們的传道师之名为名。这样，隐匿在赫尔蒙和黎巴嫩高原的这个曾經要普济世人的达拉济教会遂变成了一个标准的“坚硬化石”，而哈基姆慘淡經营的伊斯兰教支派“幻想的宗教”也就在这个象征之下完全失敗了。

但是哈基姆的宗教至少还能作为一块“化石”保存下来，比这个更不如的便是古代叙利亚的背教者巴西亚努斯要給罗马帝国的众神庙設置一个領袖大神，充当这个大神的不是他自己，而是他原来地区性的神艾米薩的太阳神埃拉伽巴路斯。他因为出身的关系本是这位尊神的世袭高僧，后来在公元 218 年风云际会登上罗马皇帝的宝座之后，仍然保留了这个名义。不过这件事发动以后不出四年，他便遇刺而死，于是这一次宗教实驗遂半途而废成为絕响。

以上关于埃拉伽巴路斯和哈基姆的例子，企图利用政治势力

为他們的宗教奇想服务，結果都归于徹底失敗，也許不至于使我們詫异。还有許多統治者同样可悲的下场，可以帮助我們更清楚的体会到，靠政治力量自上而下地推行一种宗教信条和宗教仪式是多么困难，他們之所以关心利用政治力量来传播的一种宗教是出于更为严肃的动机，而决不止于满足个人的狂想。有的統治者虽然也都遭到失敗，但他們所以要实现一种“幻想的宗教”，乃是为了国家的利益，这可能不是出于宗教的考虑，但仍然不能不承认他們是从高尚的政治家的抱負出发；有的虽然失敗了，但他們的本意乃是要推广他們自己所虔誠信奉的宗教，正因为他們自己深信不疑，所以他們感到有必要，甚至責无旁貸，必得尽一切方法把它传給自己的同胞，使他們能够脫离黑暗进入光明，引导他們走上和平幸福的道路。

为了政治的目的而蓄意制造一个新教派的典型例子是阿契美尼德帝国在埃及的古代希腊继承国家創立者托勒密·梭特所假托的西拉比斯教派。这位开国君主的目的乃是要借助一个共同的宗教，消除他所管轄的埃及臣民和希腊人之間的隔閡，于是动員了大批的人才設法实现他的計划。这个新的綜合性的宗教果然如所预期，在它的两个对象埃及人和希腊人的社会中获得了很多的信徒，然而却幷沒有能在他們当中起桥梁的作用。每一个社会都以其特有的方式来崇拜西拉比斯，各行其是，互不相涉，恰如在一切其他事情上一样。这两个社会之間精神上的鴻沟继續存在于同一托勒密帝国之內，直到托勒密王的权力消灭得无影无踪整整一个世代之后，才終于由另一个宗教搭起一道桥梁，但那个宗教却是完全自发的，从以前属于托勒密帝国的凹地-叙利亚省境內无产者的心坎中涌现出来。

在托勒密·梭特当政大約一千多年以前，埃及的另一个統治者法老埃赫那頓要以阿頓或太阳的形态显示于众生之前的唯一灵妙眞神的崇拜，来代替正統的埃及多神教，这在他看来，决不象托勒密·梭特之任用权謀，也不同于哈基姆和埃拉伽巴路斯两次尝試之有类疯狂的妄想。他似乎完全出于高尙宗教信仰的感动，恰如阿育王的哲学信念体现为宣扬圣教的工作一样。使埃赫那頓受到灵感的宗教精神乃是无所为而为之。誰也不能不承认他的誠一不二，也許可以說他是应該成功的，然而他还是彻底失敗了。失敗的原因就在于他的綱領仍然不外乎一个政治的当权者，由上而下地强制推行其"幻想的宗教"。他招致了他的疆域以內少数統治者的深仇痛恨，同时也沒有能够博得无产者的同情。

古代希腊俄耳甫斯教的失敗也可以这样說明，假如我們确有理由可以相信这种宗教的宣扬是起于古代雅典庇西特拉图家族专制暴君自作主张的話。这个宗教虽然最后也取得了一些成果，但那已經是在古代希腊文明衰落以后得到的，是在随着古代希腊世界以异民族的社会为牺牲而在物质上的扩张引起古代希腊精神为杂乱感所侵袭以后得到的。

帖木儿的莫臥儿皇帝亚格伯（公元1554—1605年）意欲在其帝国之內創立一种"幻想的宗教"，即所謂丁伊来希教。他的动机几乎是不可捉摸的，很难确定其眞意所在，我們簡直不知道究竟是应該把它归入托勒密·梭特的权謀策略一类，还是应該把它归入埃赫那頓的理想主义一类，因为这位特殊人物既是一个伟大的实际的政治家，同时又是一个超然的神秘家。无論如何，他的宗教并沒有能够生根，在它的創立者死去之后马上便烟消云散了。其实，这个統治者的梦想的劳而无功的最后定讞，早已由他的模范先人

苏丹阿劳丁·克尔吉的一位大臣所指出，因为在一次枢密会議上，阿劳丁透露了他想要采取三百年后亚格伯所干的愚笨行为，那位大臣說了下面一段話，也許亚格伯不是不知道的：

> “宗教、法律和信条不应当成为陛下討論之事，因为这都是先知的职掌，而不属于帝王的事业。宗教和法律是出于上天的启示，从来都不能由人来計划和制訂。从亚当时代直至于今，这都是先知和使徒的任务，正如行政治理是属于帝王的本分一样。先知的职責决不能由帝王越俎代庖，天地不变，此道亦不变，虽然某些先知曾經执行了皇家的职务。我建議陛下不必再談这一类的事件。”①

直到这里我們还沒有說到现代西方社会史上当政者要把自己的“幻想的宗教”强加于人民而失敗的实例，但是法兰西革命史就可提供我們許多很好的証明。在十八世紀之末的狂热时期，法国革命者一浪接一浪的狂潮，都不能使以任何宗教奇想来代替被认为过时的天主教的企图有所进展——无論其为1791年民事宪章所规定的民主化的基督教的教阶組織，或是1794年罗伯斯庇尔的“主宰”崇拜，或是执政官拉累未利尔·勒波的神道博爱教，无一例外。据說上述最后的那位执政官有一次对他的各部同僚作了一个长篇演說，宣告他所新創的宗教体制。当时許多人对他表示了热烈祝賀，只有外交部长塔列兰冷然地說道：“我只想指出一点，当年耶穌基督为要建立他的宗教，不得不釘死在十字架上而又重新复活。閣下也应該有同样的准备。”塔列兰这句話虽然当面奚落了那位迟鈍的神道博爱主义者，实际上却簡单直率地重复了阿劳丁的

---

① 斯密斯：《亚格伯，伟大的莫队儿》(Smith, V. A.: Akbar, the Great Mogul)，第210页。

大臣的劝誡。如果拉累末利尔·勒波眞想传播一种宗教而取得成功，就必得放弃他的执政官的职位，变成一个无产者的先知才行。

还是等到第一执政官波拿巴，才終于认清了法兰西到底是信仰天主教的，唯其如此，所以最簡便而更合于政治目的的办法，并非强使法兰西接受一种新宗教，而是要利用原有的宗教为新的統治者服务。

最后这一个例子，不但可以使我們的例举更为完满，証明所謂統治者决定宗教只是一种騙人的幻觉，而且引导出一个包含更多眞理的反命題，可以表示为如下的公式：被統治者的宗教即統治者的宗教。确实，統治者如果接受了最大多数臣民的宗教，或至少是他的臣民当中最活跃的一部分人的宗教，一般都能够繁荣昌盛，无論出于宗教的虔誠也好，或出于政治上的犬儒主义，如亨利第四所謂的“巴黎就是为了群众”也好。象这样屈从大众的統治者頗多，包括皈依基督教的罗马皇帝君士坦丁和尊崇儒教的中国汉武帝；克洛維、亨利第四和拿破仑也可算在内；但是最显著的一例还是英国宪法中一条很奇特的规定，根据这一条规定，联合王国的君主在英格兰方面为主教派会員，而在苏格兰疆界之内則为长老会教友。英皇的这种教会地位乃是1689和1707年政教安排的結果，从此便儼然成了联合王国宪法的保护神；因为这两个王国各自的教会組織在法律上的平等获得了一种象征，其形式可以为两方面的人民所理解，具体的事实就是两方面的国王都承认崇信当地既存的合法宗教。这个明显而眞实的宗教平等的观感，是横隔在这两个王国的王位联合和国会联合的一百多年(1603—1707年)中所沒有的；这时这种观感給两个王国平等而自由的政治团結提供了心理基础；在这两个王国之間，过去曾經由于年深日久的仇恨而彼此

疏远，由于人口和财富的悬殊而不断发生冲突。

(6) 划一感

我們对于一切生灵在社会解体的严厉考驗下所引起的行为上、情感上和生活上各种不同的反应方式之間的关系，已經作了初步的探討；并已指出发为种种不同表征的杂乱感，乃是对一种文明在生长期中所具有的鮮明个性日漸湮沒的心理反应；同时我們也已提及同样的經驗还可引起完全相反的另一种反应——划一感的觉醒——这不但与杂乱感有所不同，而且正是它的对立物。眼前各种熟悉的形式日趋解体所引起的痛苦心情，对神經脆弱的人，可以使他感到終极的实在不过是一种混乱，但是对神志堅强、见識远大的人，却能使他体会到这一真理：动乱迷离的现象世界不外是一种假象，决不能掩蔽存于其背后的永恒的統一。

精神的真理恰如其他种类的真理一样，往往先須通过外表可见的象征，凭类比的方法才能予以領悟；而外在世界中首先透露精神上終极統一的征兆的，当然是一个社会融合为一个統一国家。确实，无論是罗马帝国也好，抑或任何其他統一国家也好，如果不是由于一种要求政治統一的潮流所激蕩，便决不能够成立或維持下去，而这种統一的要求通常都是在混乱时期达到它的最高点。在古代希腊历史上，这个憧憬——也可以說是延迟了的滿足所发生的解脫感——反映于奥古斯都时代拉丁文的詩歌之中；我們是西方社会的子孙，在目前的情况下，从我們亲身的經驗中可以意識到，当人类的統一成为热烈追求的对象而不可得的时候，这个“世界秩序”的期望是怎样的迫切。

在古代希腊世界中，只要残存着希腊文化的痕迹，亚历山大大

帝的和諧的理想便不会消失，亚历山大逝世三百年以后，我們还发现奥古斯都把亚历山大的面影刻在他的罗马式的指环上，作为他所全力以赴地建立罗马盛世的伟业取得灵感的来源。普路塔克告訴我們亚历山大曾經有一句話說："上帝为万民之父，但是他要特別选擇最好的人来作他自己的信徒。"假使这句箴言是可靠的話，这便表明亚历山大早已懂得了人类的友爱必須以上帝和人的亲子关系为先决条件，这一眞理同时也就包含着它的逆命題：如果忘記了人类的大家庭公有一个圣灵之父，便不可能拟想出足以維系万民团結的出于人为的任何紐带。唯一能够包容全人类的社会是超人的神之都；仅知有人类而不知其他的社会，这种观念不过是一种学院式的幻想。斯多葛派的爱比克泰德同基督使徒保罗一样，都充分认識了这个最高眞理，但是爱比克泰德把它作为哲学的論断表达出来，而圣保罗則以传播福音的方式，把它說成是上帝通过耶穌基督的生和死所給予人們的新启示。

在古代中国的混乱时期，人們对于統一的希冀也同样不仅限于尘世的范围。

> "对于这一时代的中国人来說，所謂'一'这个字（意即統一、純一等）具有非常强烈的情調，同样表現于政治理論和道家的形而上学中。的确，要求有一个固定不移的信仰的标准，这种渴望——或更确切地說，心理的需要——要比政治上統一的渴望来得更加深沉、殷切和不可阻遏。归根結蒂，人类如果要生存，就决不能够沒有一个正統的信仰，不能沒有一个固定类型的根本信仰。"①

① 威萊：《道和它的权力》（Waley, A.: The Way and its Power），引言，第69—70页。

假如古代中国寻求統一的这种博大精深之道可以作为准則，而我們现代西方矫情任性隔絕人类的习气可以认为是一种例外或甚至是病态的話，那么，我們就一定能預期看到人类的实际統一和整个宇宙的理想的或观念的統一将通过一种精神努力而同时实现，而且这种精神努力也不会因为它表现于各种不同的方面，遂而失其統一性或不可分割性。事实上我們已經看到各个区域性社会合并成为一个統一国家。这种合并，通过各地教会所奉的神灵結合成为共同的众神，是易于实现的，然后在此众神之中又显现出一个复合性的神灵，如底比斯的众神之父阿蒙-賴或巴比伦的諸神之主马尔都克-伯尔，在精神方面正好同世俗的王中之王和貴人当中的貴人相对应。

显而易见，在这种众神之中获得超人間反映的俗事的状态，乃是紧接着統一国家的发軔而有的情况，而决非这一类型的社会結构之最后固定的体制；因为統一国家的終极体制不会只是这样一种教会等級制度，原封不动地保存其所有組成部分，仅仅变更它們本来作为独立自主国家相互平等的状态，而代之以某一国家作他們的盟主。随着时間的进展，它一定会变成一个統一的帝国。事实上，一个完全成熟的統一国家有两个突出的特点左右着整个社会，这两个特点就是一个最高人格的国王和一个最高的不具人格的法律。当人类世界是按照这种方式被治理着的时候，整个宇宙也就被描繪成类似的图景。如果統一国家的人君是这样的有权威而同时又是非常仁慈，他的臣民便很容易崇拜他，把他当作神的化身，用不着說，当然也会把他看成天上的統治者的人世形象，这个天上的君主也同样的具有最高权力而又无所不能——他不只是象众神之神如阿蒙-賴或马尔都克-伯尔，而且是独掌乾坤的唯一

眞神。其次，可以使人世帝王的意志化为实际行动的法律，这又是一种不可抵御的、普遍有效的力量，它可由类比的作用引起一种不具人格的自然法則的观念；这种法則不但控制着物质世界，而且决定着人生最深的悲欢苦乐、穷通得失，在这些地方就連愷撒的旨意也是无能为力的。

人們在統一国家的社会环境中，在心灵上所形成的几乎任何一种关于宇宙的观念，其中心都含有这样一对概念——普遍有效的、不可抵抗的法律和唯一的、全能的神灵；但是如果我們把这种宇宙理念仔細检查一下，就可发现它們时常摇摆于两个不同的类型之間。一个类型是把法律置于上帝之上，另一类型則抬高上帝而把法律放在下面；我們将会看到强調法律是少数統治者哲学的特征，而內部无产者的宗教却傾向于使法律的尊严从属于上帝的全能。不过这个区别仅仅是着重点的不同，在所有这种宇宙理念中，这两种概念都可同时发现，它們同时并存并交織在一起，不管它們各自所占的比例如何。

以上已經給我們所要确立的区别作出了这一保留，我們现在便好来顺序先談一談尊重法律降低上帝的那种宇宙統一的思想，然后再来看一看承认上帝高于他所启示的法律的另一种宇宙統一的思想。

在"法律高于一切"① 的体系中，我們可以看出上帝的人格逐漸黯淡，而支配宇宙的法則却越来越突出。例如在我們自己的西方世界里，阿塔內西亚信条三位一体的眞神已經日益褪色，在愈来愈多的西方人的心灵中，自然科学不断地扩展其在理智上的陣綫，

① 希罗多德书(Herodotus)，第3卷，第38章，引平达(Pindar)語。

由一个存在領域伸入另一个存在領域，直至于今，我們可以看到科学不仅要統治整个物质世界，而且精神世界也不能例外，于是数学家的上帝又逐漸变成为真空的上帝。其实，现代西方貶抑上帝而使之让位于法則的这一过程，在公元前八世紀巴比伦世界就早已露其端倪了，当时星体运动周期性的发现，使迦勒底的数学家热衷于新兴的占星学，把他們的忠誠从马尔都克-伯尔神轉移到七大行星。在古代印度世界也是这样，佛教哲学得出了他們的极端結論，从“业”的心理定律引出了邏輯的极端結論，于是吠陀經上的众神所具有的神圣性，遂成为一种“极权主义的”精神决定論这一侵略性体系的显著的犧牲品。这些蛮族諸神本来屬于蛮族的軍事集团，在其毫无浪漫情調的中年期，終于不能不为活跃的少壮时代的人类的放蕩兴味付出高昂的代价。在一个佛教徒的宇宙中，一切意識、愿望和目的都被化成一連串原子論的心理状态，按照定义根本不可能互相結合变成一个連續的或固定的人格，而所有的神則都自动还原为相当于人类的精神方面的东西，人和神共同具有一个无形体的存在基础。的确，佛教哲学体系中神和人地位的不同反而对人有利，因为任何人只要受得住禁欲苦行的考驗，至少总能做一个和尙，而一經这样舍弃世俗的享乐，他就可以从另一方面取得补偿——免除輪回之苦而达到涅槃的解脫。

讲到古代希腊世界，我們不能不认为奥林匹斯山上諸神的情况要好得多，如果按照佛教的正义精神加之于吠陀諸神的懲罰来衡量奥林匹斯山上諸神的功过的話；因为古代希腊哲学家把整个宇宙設想成为超乎尘世之上的“大社会”，其中所有成員彼此之間的关系都由法律或法則决定，到处都表现着和諧一致，宙斯虽曾以奥林匹斯軍事集团当中声名狼藉的好战首領起家，这时在道德上

已有所悛改，而且受到了很好的照顾，被推举为世界国家的統領，其地位很象后来立宪国家的君主，“統而不治”，不过給命运之神和自然的作用提供一种权力的象征罢了。①

我們检查的結果也已表明法則掩蔽上帝可以有各种不同的方式。奴役了古代巴比伦占星家和现代西方科学家的，是一种数学的定律；使印度佛教禁欲主义者成为俘囚的，是一种心理的定律；而为古代希腊哲学家所傾心向往的，則是一种社会的法則。在古代中国世界，法的概念从来沒有占过上风，然而我們仍然可以看到神的存在被一种秩序的观念所侵凌，这种秩序在中国人的心目中表现为人的行为同其环境之間的一种不可思議的契合。外在环境对人的作用得到了承认，而且可以通过古代中国的堪輿术加以利用，而人对环境的反作用也可借助于一种礼节仪式来进行控制和掌握，其奇妙之处就在一切都取法于天行或宇宙的結构，后者便成

① 但是我們要問，宙斯是否眞的还在呢？是不是这样說也許更近于事实：哲学家們安排一个不具人格的承受者以代替已經破产了的奧林匹斯多神的建制，实际上只是为了业务的目的，利用一个已死的老伙伴在这方面的名义？无論如何，湯因比先生曾在这一著作的另一处引用了马可·奧勒留的一段話，并加了評注，說道：“在这些悲剧的叫喊中，我們似乎听到了这个世界国家的一个忠实公民的声音，他好象突然发觉宙斯已經丢开統領的职位，不知逃到哪里去了。……但是马可的基督徒讀者不应該对马可的宙斯过于苛刻，因为不管怎样，宙斯并沒有要求推举他自己作这个世界共和国的統領，他以一个蛮族軍事集团的声名狼藉的好战首領起家，我們关于他所能知道的一切都証明这就是他最欣賞的生活。假若宙斯很晚才被哲学家們所俘虏并軟禁起来，作为一个长者放进一座斯多葛的感化院里面去，他对于强制接受的永世尊敬感到不堪忍受以至非逃走不可，我們能够忍心責备这位可怜的老者不知悛改么？但是也許正象斯克路奇的伙伴马烈一样，他旣用不着受責备，也无需乎什么同情，‘很久以前就死了’。”——节录者

为观照的对象，有时也成为改变的对象。总揽这些礼仪而能旋轉乾坤的人主，就是古代中国統一国家的皇帝，由于他的职权超乎世俗事务的范围，所以皇帝又正式号称为天子；不过这里所謂的“天”，在中国思想体系中虽居于大魔术师皇帝之父的地位，却象华北霜雪的冬季天空一样的阴沉冷酷。确实，中国人的心灵中完全清除了神具有人格的概念，以至耶穌会的传教士无法把拉丁文的“神”字(Deus)譯为中文，因而形成了一个难題。

现在我們可以再来考察另一种宇宙观念，依照这种观念，所謂世界的統一乃出于无所不能的上帝的作为，而法則被視为神意的表露，并非最高主权者所实施的可以节制諸神以及众人的行为的統一力量。

我們也已說过，万物統一于上帝的概念，正如与之相反的万物統一于法的概念一样，已經通过体制的类比而深入人心，这种体制往往是一个統一国家在其逐漸定型为最后形态时确定下来的。在这个演进的过程中，人类社会的統治者本来是許多君王当中的一个，終于排除了曾經与之角逐的群雄，成为严格意义的所謂“帝王”。现在如果我們检查一下这个統一国家吞并了的不同的国土和人民所信奉的神灵，便可发现在神的方面也同时有了一个类似的变化。罗马的万神殿原有很多神，其中一个最高尊神自为宗主，統率着他从前的同僚，后者虽然失掉了独立，却并沒有丧失神性；但此时已經涌现了一个以唯一无二为其眞髓的独一的眞神。

这个宗教革命一般都以各个神及其信徒之間的关系的改变为起点。在統一国家的机构以內，所有的神灵都要摆脫直至于今总是把他們之中的某一个神固着在某一个地方社会的束縛。凡是当初以某一特殊部族、城市、山林或河川的保护者姿态出现的神，现

在都参加了一个更广大的活动范围，因为他們一方面努力引起每个个人的灵魂的注意，另一方面也努力引起整个人类的注意。在后一项努力中，原属某一地方的神，在这以前只不过是地方酋长在天国的偶象，现在却随地方社会之并入統一国家而具有了取自統一国家統治者的各种表征。例如，我們可以看到古代波斯阿契美尼德王朝，在政治上兼并了犹太地方之后，对犹太人有关以色列的上帝的观念便发生了显著的影响。这种耶和华的新概念是在公元前166—164年形成的，这也差不多就是《但以理书》启示录部分写作的时期。

> "我看见有設置好的宝座，上帝坐在宝座上，他的衣服洁白如雪，头发如純淨的羊毛，他的宝座象火焰，他的輪子是烈火。一条火流通过他的面前，侍奉他的人上千，侍立在侧的上万。审判就要开始了，案卷都已經翻开了。"①

就是这样，許多先前属于区域性的神，都带上了新成事的尘世君王的标記，接着又互相爭衡，力图成为唯一絕对的主宰，直到最后某一个竞爭者压倒了所有的对手，确立了自己的优势，于是大家都向他頂礼膜拜，奉之为唯一的眞神。可是有一个极重要之点，"諸神角逐"却同"人世王侯"之爭不相类似。

在統一国家政体的演进中，最后定于一尊的統一君主，通常总是巴迪沙的或在政治变革中起主导作用的王公的直接继承者。当一个象奥古斯都那样的君主，滿足于其在加帕多家或巴勒斯坦一般的霸权，使本地的王侯（相当于英印帝国統治下的印度各邦酋长）承认他的領导权之后，在一定的时期，由一个象哈德良那样的

① 《但以理书》(Daniel)，第7章，第9—10节。

罗马皇帝继承他来治理现在作为直接管轄省的以前各邦的事务，这个統治权当然保持着毫无間断的連續性。但是在相应的宗教变革中，这种連續性便远不能成为常规，而只是理論上一种可能的例外，要想找出一件历史实例来說明，也非常困难。就本书作者記忆所及，万神殿中就沒有一个尊神曾經代表过独一无二全能的眞主——創造宇宙万物的上帝。无論是底比斯的阿蒙-賴，或巴比伦的马尔都克-伯尔，或奥林匹斯山上的宙斯，面目尽管不同，然而都沒有唯一眞神的风度。纵使在古代叙利亚統一国家，王朝庙堂之上所崇拜的神也不是这种綜合性的神灵，也不是出于"存在理由"的結果；唯一眞神的存在和本性借以显示于万民之前的神的面貌，并非阿契美尼德王朝祆教的阿胡拉马兹达神，而是这个王朝統治下无足輕重的犹太人民所崇信的希伯来神——耶和华。

互相抗衡的諸神的最后际遇和他們各自信徒的暫时遭逢的命运之間的对比，使我們很容易明白，在一个統一国家的政治庇蔭下生长起来的人們的宗教生活和宗教經驗是历史研究的一个园地，它提供了許多戏剧性的实例，証明同样的历程可以有意想不到的相反的結局——这也就是灰姑娘（Cinderella）式无数民間故事所描繪的題材。不过同时須知，这种卑微而隐晦的起源并非获得普遍性的諸神所仅有的特色。

如果我們仔細研究一下《旧約全书》中所描写的耶和华的性格，马上便可发现他还有两个其他的特点。一方面，耶和华本来是一个地方神灵，根据传說，他初到以色列人的境內，就在阿拉伯西北面搞活了一座火山，住在那里，成为一个魔怪，无論如何，这个神总是生根于一个特殊教区的泥土中，居于一个特殊教派的社会的中心，当他传入以法蓮和犹太的山谷地带以后，从那时起就充当了

公元前第十四世紀突入埃及"新王国"巴勒斯坦領域的蛮族軍事集团的保护神。另一方面，耶和华又是"一个忌邪的神"，他給他信徒的第一条誡命就是"除了我以外，你不可有别的神"。其实耶和华以一身而同时表露地方性和排他性这两种特色也不足为奇，因为一个守护自己势力范围的神，自必不許别的神走近一步。值得奇怪、初看起来甚至令人駭异的是：耶和华似乎一直继續不断的对与之打交道的一切对手，抱着不能容忍的态度，虽在以色列和犹大两个王国先后复灭、古代叙利亚統一国家已經成立之后，当这位以前兼領两个高原邦土的神进入更广大的世界，跟他邻居諸神一样，想要力爭全人类都来信奉他自己的时候，他的頑固的偏狹性仍然有增无已。在古代叙利亚历史发展到大一統的阶段，而耶和华却故步自封、堅持过去区域性小天地中遺留下来的胸襟狹隘不能容物的态度，这当然是一种时代錯誤，而且无疑地是同当时属于耶和华同一类型的許多以前的地方神所表露的时代精神背道而馳的。可是这个令人憎惡的时代錯誤，却反而成了帮助他取得惊人胜利的性格特征的一个重要因素。

更仔細地探討一下上述地方性和排他性的眞象，也許是有益的，我們先从地方性說起。

选择一个地方性的神来代表无所不在、独一无二的上帝，乍看之下似乎是一个无从解釋的矛盾，因为犹太教、基督教和伊斯兰教的上帝观念，无可爭辯地是源出于耶和华部族，这是历史的事实；但是同样无可爭辯的是，这三个宗教共同具有的上帝理念之神学内容，却同历史的淵源相反，跟原始的耶和华的概念距离不可以道里計，而同伊斯兰教-基督教-犹太教的理念关系不深或毫无瓜葛的其他許多观念更为接近，这也是一个历史的事实。从普遍性或統

一性方面来看，伊斯兰教-基督教-犹太教的上帝的概念，同对耶和华的最初想法很少共同之点，而同万神殿中的諸神之长，在某种意义上支配着整个宇宙的阿蒙-賴或马尔都克-伯尔的观念倒很相仿佛。其次，我們如果以精神或灵性为标准，那么这三种宗教的理念便同某些哲学派別的抽象观念——如斯多葛派之于宙斯或新柏拉图主义者之于赫利俄斯，具有很多共同的特征。似此，我們不禁要問，为什么在这一出神秘的戏劇中，担任把上帝显现于人类面前的这一重要角色，竟沒有輪到清虛微妙的赫利俄斯或威灵显赫的阿蒙-賴，反而由一个粗陋野蛮、地域性很强的耶和华来表演，后者对于这个重要角色所具备的資格，照现在看来，实在远不如他的失敗的竞爭者，这是怎么回事呢？

这个問題的答案就在于犹太教-基督教-伊斯兰教的理念中还含有另一个因素，直到现在我們还沒有提到它。我們已經論述了所謂无所不在和眞一不二这两种性质。尽管十分光輝伟大，神性所具有的这些属性都不外是人类悟性的結果，而决不是人們性情的經驗。对于人类大众来說，上帝的本质就在于他是一个有生气的上帝，人們能够象相互之間建立精神关系那样，同上帝建立类似的关系。这个宛然活着的事实，对于要求同神相交的人們的灵魂来說，正是上帝的本性最本质的所在；而这个有血有肉作为一个人的性质，如同今天犹太人、基督徒和穆斯林們所拟想为上帝的本质那样，也就是耶和华在«旧約全书»中出现的原型。“众生之中，誰象我們一样，曾听到过永生的上帝发自火中的声音而仍旧活着呢？”① 这便是耶和华的选民的驕傲。当这个永生的以色列的上帝

① «申命記»(Deuteronomy)，第5章，第26节。

碰到哲学家的各种不同的抽象观念的时候，那就非常明显，正如荷马《奥德赛》叙事詩中两句話所說，“只有他生气焕发，其余的都成了虚影。”正是耶和华的原始形象构成了基督教上帝概念的基础，同时吸收了抽象的理智方面的各种属性，不过他不肯承认这笔帐，或者毫不躊躇地隐匿了这一类成分，連它們的名称也不提了。

如果这个始終不变的有生气的特性，是耶和华原始地方性积极的一面，那么我們同样可以认为耶和华另一顽强而原始的性格——排他性也有其一定的价值，成为以色列的上帝显示其神性于人类的这一历史任务的完成所必不可少的因素。

我們只要注意到这个“忌邪的神”最后的胜利和他的两个相邻社会諸神中尊神的終极失败之間的对比，前面所提的价值便会来得更加显著，因为在这两个相邻社会的夹攻之下，古代叙利亚世界的政治机构終于粉碎。就根深蒂固或活力充沛的一点来說，无論阿蒙-賴抑或马尔都克-伯尔都同耶和华势均力敌，而且他們还具备一个有利的条件为后者所不及，就是在一般信徒的心目中，他們各自有着在底比斯或巴比伦故乡的成就作后盾，可是耶和华的人民在屈辱和囚禁中，只有依靠自己的最大努力来保卫本部族神灵的德望，而这个神灵显然在他的族人最需要他的时刻遺弃了他們。如果尽管阿蒙-賴和马尔都克-伯尔具有这个显著的优势，而在“諸神角逐”之中最后仍不免于劣敗，我們就很难不以他們正是缺乏耶和华的嫉妒性情来作解释了。至于这两个神沒有排他性，不管好坏，从下一事实就可看出：他們原来的名称都由两个神的名称組成，中間加上一个連接符号“-”，表明他們都是两个神的綜合体。因此，难怪他們都能容忍超乎他們本来就很松弛的个性范围的多神共处，也能容許使他們变幻无常的自体化整为零。二者似乎生

来——更确切一些应該說凑合起来——便是这样，愿意承认許多神性相同而力量較差的神的地位，只要自己能操一种原始意味的統率或宗主权便心满意足了；这种出于自然的缺乏野心注定了他們在独占神性的斗爭中必将归于劣败，而象耶和华那样剑拔弩张不能容物，却反而可以确保他能一帆风順，压倒群雄，赢得最后的胜利。

在以色列的上帝成为基督教的上帝之后，当罗马帝国发生新的“諸神角逐”时，也正是这一残暴恣肆不能容忍任何竞爭者的特性，成为他再度打败了所有竞爭者的因素之一。他的对手，如古代叙利亚的太阳神，古代埃及的爱息斯神和赫梯人的息伯利神，都准备相互之間或对所碰到的任何其他教派进行妥协。可是这种懶散的妥协精神，却正是德尔图良的上帝所遇的諸竞爭者的致命因素，因为出现在他們面前的敌人一定要取得“完全彻底”的胜利才肯罢休，只要有了哪怕是些微的欠缺，在他看来就是否定了他的本质。

耶和华品性中的嫉妒脾性的意义，給人印象最深的也許是在古代印度世界里面可以找到的反面的証明。这里如同其他地方一样，社会解体的过程也是伴随着宗教方面的划一感同时发展的。古代印度人对于神的統一之精神上的要求日益强烈，于是古代印度内部无产者原有的許多各不相同的神遂逐漸融合成两个最强有力的大神，湿婆和毗湿奴。这个走向神或上帝統一的理解的道路，至少在去今一千五百年以前印度教中便几乎达到它的最后阶段，也就是接近了发展的最高峰；然而从那时起，印度教却始終沒有采取象古代叙利亚宗教当不允許任何匹敌者存在的耶和华竟把阿胡拉马兹达完全吞沒时所采取的那种最后步驟。在印度教中，全能上帝的概念不是統一的，而是两极化，成为两个互相补充、相反相

成、彼此对等的伙伴，誰也不想給对方以最后的清算。

在这么一种奇怪的情况面前，我們当然要問，为什么印度教在解决上帝統一性的問題上，采取了这样不徹底的妥协的办法，严格言之根本不能成为一种解答，因为毗湿奴和湿婆这两位尊神虽都自称为神通广大，但是旣然两下同样都不是独一无二的，我們也就不可能把他們当中任何一个想象为无所不在和全知全能。这里的回答就是毗湿奴和湿婆并不互相"忌邪"。他們愿意和衷共济，我們可以推想而知，这两个神之所以能继續残存下来，不象地位和他們相当的太阳神、爱息斯神和息伯利神在古代希腊世界中无处立足，唯一的原因就是他們幸而处在古代印度的环境中，沒有碰到象耶和华那样的敌手。最后，我們可以得出如下的結論：历史証明，一个神如果被他的信徒賦予了不可調解的排他的精神，这个神就形成唯一的媒介，通过它才能使人們切实体会到上帝或神的統一性之博大精深而不可捉摸的眞理。

（7）复古主义

以上已經逐一检查了生于社会解体的世界中的人們在行为上和情感上所能有的各种不同的反应方式，现在我們可以再进而討論在同样挑战的环境之下，所能发生的各不相同的生活方式，先从本章开始时所謂的"复古主义"說起，它的定义就是要恢复古代的理想国，这个理想而幸福的社会愈是在混乱时期，愈益为人們所低回怀想，而且去今愈远，则其非历史的理想化的程度也許愈益加甚。

哦，我是多么盼望时光倒流，

重新踏上古老的幽径！

再回到那广闊的原野，

在那里我曾經第一次留下了光荣的足迹，

我的精神受到了无穷的启发，

眺望到棕榈蔭波的胜利之城。

× × ×

时人每爱捷足向前，

但我宁愿反步后退。

这是十七世紀英国詩人亨利·伏安的詩句，表达了一个成年人如何依恋他的儿童时代；还有許多类似布尔提丟先生的詩人，不管他的誠意如何，也总是告訴下一代人"你們的学生时代是你們一生最快乐的时代"。这些話同样都可拿来描繪复古主义者念念不忘重温他的初期社会生活旧梦的情調。

我們在考察复古主义的实例时，也正如討論所謂杂乱感时一样，可分为行动、艺术、語言和宗教四个方面逐一加以說明。可是杂乱感乃是一种自发的、不自觉的情感，而复古主义則是經过思考的有意識地反于生活潮流的行为方針，事实上就是一种不寻常的行动；因此我們可以发现它在实际行动方面，表现为正式的规章制度和公式化的观念，而不是以不自觉的方式出现，至于在語言方面，則可从风格及題材上看出它的特点。

如果我們现在先从各种制度和观念說起，那么最好的程序便是先从詳列举一些表现于文物制度中的复古主义的实例，然后再探寻复古主义的心理状态如何伸展到更广大的范圍，之后便可說到意識形态上的复古主义，这个末后一种复古主义最易于蔓延，因为它牵涉到原則性的东西。

例如，在普路塔克时代，古代希腊統一国家正达到全盛时期，

斯巴达人又恢复了在阿耳忒弥斯·奥綏亚神坛前鞭笞儿童的野蛮仪式，这一恶习本来是斯巴达初兴时由一个原始宗教仿学而来，后来并入了以残酷著名的来客古士法典，一度废止之后，这时不但重新实行，而且还加上了病态的铺张扬厉，这正是复古主义的特征之一。同样，公元248年当罗马帝国在混乱起义中——这些起义終于使罗马毁灭——获得一个暂时喘息机会的时候，皇帝腓力便乘机复活了奥古斯都所建立的周期竞技制，两年之后又重設了古代监察官的职位。在我們自己的时代，意大利法西斯主义者成立了“社团国家”，也自认为是恢复中世紀意大利各城邦所实行的政治經济制度。在同一国家中，約在公元前两世紀，革拉古兄弟也声称他們所执行的保民官职责，乃是依照两百年前的旧制。关于宪政制度的复古主义，还有一个更成功的先例，就是罗马帝国創立者奥古斯都給予元老院以尊崇备至的待遇，后者在名义上和这位皇帝协同而治，实际是罗马政府中的先輩。这件事正好同大不列颠的皇帝受到国会的礼遇互相对照。这两个场合都发生了权力移轉的事实，就罗马来說，政权是由寡头政治过渡于君主专制，而在大英帝国則是从君主专制过渡于寡头政治，这两种场合变动的眞象都为复古主义的形式所掩蔽。

如果我們再来探究一下解体中的古代中国世界，便可看出这里面所发生的宪政规章的复古主义，其范围还要来得广泛，由公共活动直到个人的生活无不受到它的影响。古代中国混乱时期的挑战，在中国人的心灵上引起了一种精神的醱酵作用，表现为公元前五世紀孔子的人本主义，以及稍晚而更急进的“纵横家”、“詭辯家”和“法家”各种学派；然而这个精神活动的高潮却是轉瞬即逝的。继之而起的便是一种回归过去的反动，这在孔子的人本主义的演变

中表现得最为清楚，它不久便由人性的研究一变而成为繁文縟节的礼的体系了。在政治方面它导致了后来传統的傾向，一切行政的措施都須有历史的陈規可循。

还有一个原則性复古主义的实例，不过属于另一不同的領域，就是在很大程度上出于虛构的条頓主义，这可以认为是现代西方世界总的复古精神浪漫主义运动地方性結果之一种。这种幻想的純粹条頓人的美德，除了使十九世紀某些英国历史学家获得一定程度也許无害于人的自我陶醉并給某些美国人种学者带来一部分可能令人厌倦的种族优越感之外，却发展成为日耳曼帝国国家社会党人战爭第一的福音。这里我們所面对的复古主义的表现即使不是那么阴险狡詐，也将是可悲的。我們亲眼看见一个现代西方大国，由于近代精神病理的影响几乎瀕于复灭，为要逃避历史进程上出现的陷阱，在絕望的挣扎中，竟一再折回想象中的以往的光荣、实际是野蛮的道路。

在西方还有另一种較早的回归于野蛮的形式，以卢騷"回归自然"的口号和对"高貴野蛮人"的崇敬为代表。十八世紀西方复古主义者，当然还不知道有象《我的奋斗》中无耻表露的血腥計划，但是这却并不能减少他們所含有的毒素，譬如卢騷的学說便成了法国大革命及其所引起的战爭的一个重要"原因"。

至于复古主义在艺术中的流行，更为现代西方人士所熟知，几乎认为是当然的；而在艺术中最为显著的便是建筑，我們十九世紀的建筑寂寥凄凉的景况，主要就是由"哥特式的复活"这一复古主义运动造成的——这个运动开始时不过是少数大地主們一时流行的怪癖，以假冒的"古迹"来装飾他們的庭園，模仿中世紀寺院的风格建筑庞大的別墅，不久各地教堂的建筑和修繕也都仿此而行，

至复古主义的牛津运动兴起以后，又无独有偶地增加了一支同盟的势力，終于使这个风气泛滥于所有旅館、工厂、医院和学校的建筑之中。不过建筑学中的复古主义实在并非现代西方人的发明。如果一个伦敦人旅行到君士坦丁堡，在伊斯坦布尔城头欣賞日落的壮观时，他也会看到清真寺的圓頂一个接着一个在地平綫上的輪廓，这时他也許想到这些圓頂在奥托曼統治之下建筑起来的时候，正是体现着一种浓厚的复古崇拜，完全以大小海吉亚·索非亚的型式为依据：这两个拜占庭式寺院都毫无顾忌地违背了古典希腊建筑的基本规律，并公开刻石宣称从已死的古代希腊世界的残骸中，已經出现了一个初生的东正教文明。最后，如果我們检查一下古代希腊社会的"回光返照"时期，我們还可发现教养很高的皇帝哈德良也以希腊复古时期，即公元前七至六世紀的雕刻杰作的精工复制品来装飾他的郊外别墅；因为哈德良时代的鉴賞家都是"拉斐尔以前"的人，一般都过于細致，反而不能欣賞非狄亚斯和普拉克息特利等人的卓越艺术成就。

当复古主义的精神轉移并表现于語言和文学方面的时候，它所达到的最高成果就是使一种已死的語言恢复生命，作为活的方言再通用于日常用語之中；在我們西方化世界的許多地方，这样的企图正在实现。这种开倒车的努力动机，乃是来自爭取特殊表现和文化独立的民族主义的要求。凡是冀求在語言文字上能够自負的国家，而发觉他們自己缺少自然語言的准备时，就选擇了复古主义的道路作为取得其所需要的語言装备的捷径。目前至少有五个国家正在力图制造他們各自不同的本国語文，所采取的手段就是重新使用久已无人聞問而只在学院里面才用的語言文字。他們是挪威人、爱尔兰人、奥托曼土耳其人、希腊人和犹太复国主义者的

犹太人；値得注意的是，他們之中沒有一个是原来西方基督教世界的苗裔。挪威人和爱尔兰人，一个是流产的北欧基督教文明的遺民，一个是流产的远西方基督教文明的残余。奥托曼土耳其人和希腊人是古波斯人及东正教社会比較晚近西方化的分支，而犹太复国主义者犹太人則可以說是古代叙利亚社会遺留下来的一部分化石，在其尙未出生以前就早已嵌入西方基督教的整体之中了。

挪威人今天之所以感到有必要产生一种全民語言，乃是挪威王国在政治上遭受到一段厄运的历史結果，因为从公元 1397 年起它被合并于丹麦，直至 1905 年它同瑞典分开，終于获得完全的独立，并重新有了它自己的国王，它的国王甚至抛弃了原有现代西方洗礼所用查理的教名，而改用了复古主义意味的君主名称哈康，在公元十至十三世紀之間，流产的斯堪的納維亚社会一共有四个挪威君主都叫过这个名称。在挪威的約五百年的厄运中，古代北欧文学逐漸为一种变体的近代西方文学所代替，完全用丹麦文书写，虽然在发音上有所改变，同北欧口音相协調。因此，当 1814 年挪威脫离丹麦而又轉属瑞典之后不久，挪威人决心要使自己也具备本民族的文化的时候，发觉他們自己除了一种外国的贋品之外沒有任何文字工具，除了一种久已失掉作为文学媒介的方言之外也沒有本国的語言。面对祖国語言方面的这种尴尬情况，他們不得不想方設法造出一种本国語言，求其旣是土生土长的而同时又是有教化的，以便兼为城乡居民服务。

爱尔兰民族主义者所遭逢的問題还要比这个更加困难。英国皇帝在爱尔兰政治上的作用同丹麦国王之于挪威差不多是一样的，其在語言方面所导致的結果也頗相类似。英語已經成为爱尔兰的文学語言，但是，也許是由于英語和爱尔兰語之間的語言学

上的鴻沟，不象丹麦語和北欧語的差别那样微妙纤細，因而无法弥縫，以至爱尔兰語言实际上已經絕灭。爱尔兰的語言复古主义的忠实信徒們所致力的，不是使一种活的方言变得更为文明，而是要再造一种瀕于絕灭的語言，无怪他們努力的結果根本不能为散处于爱尔兰旧邦以西地区的农民所理解，这些农民至今还是說从小跟母亲学会的盖尔語。

在已故总統凱末尔統治时期，奥托曼土耳其人所热衷的語言复古运动又具有不同的性质。现代土耳其人的祖先如同现代英国人的祖先一样，本来都是化外的蛮族，侵入了一个已經破碎的文明委弃下来的領域，从此反客为主，成为土著；这两支蛮族的后裔都同样利用語言作为取得文明的手段。恰如英国人借用法文、拉丁文、希腊文的单字和成語来丰富他們貧乏的条頓詞汇一样，奥斯曼人也挪移了許多波斯語和阿拉伯語当作珠玉似的来装飾朴素的土耳其語。土耳其民族主义者語言复古运动的目的，本来是要抛弃这些外来的珠玉，等到发觉这些外来成分根深蒂固和本国語同样广泛流行的时候，显而易见这个任务就不是那么輕松了。然而这位土耳其英雄为了这个使命所采取的雷厉风行的手段，竟同当年清除本国人口中的外国人成分的手段同样坚决彻底。在那一次严重的危机中，凱末尔总算給土耳其消灭了一个由来已久并且显然少不得的、由希腊人和亚美尼亚人所組成的中間阶級，他的打算是要造成一种社会眞空，一旦有了这个眞空，就会迫使土耳其人必得自行填补，即将从前一直懶惰地让别人代挑的担子移到自己的肩上来。后来，依据同样的原則，这位土耳其的最高領袖要从奥托曼土耳其詞汇中消除所有波斯的和阿拉伯的外来語，通过非常激烈的措施，証明了当心理上习于懈怠的人們，被剝夺了使用其最簡

单而必要的語言方式的时候，在理智上会产生怎样一种惊人的刺激。在这样的窘迫处境之下，土耳其人最后只好搜索庫曼語的詞汇、鄂尔渾碑銘、回紇經文以及中国各朝代的历史，想从这里面找出或者硬造一种眞正土耳其用語，借以代替家喻戶晓却是已被严厉禁止的波斯的或阿拉伯的詞汇。

对于一个英国旁观者来說，对这种狂乱的辞典編輯工作实在有一点惊心动魄；因为这可以暗示給他将来会落在讲英語的人的灾难，說不定有一天我們的社会有某一个专横的教主会勅令英国人要讲"純粹英語"。的确，一些或許是有先见之明的文学爱好者，已經对此事作出了一些端緒。大約三十年前，一位自称为"C. L. D."的先生出版了一本«英語正字»，就是为了指导我們如何摆脫沉重地压在我們語言上的"諾曼底人的桎梏"。他写道："甚至今天許多說話的人和写文章的人，其所称道的英語就根本不是英語而是純正的法文。"照这位"C. L. D."先生所說，现代英語里的"搖籃车"(perambulator)应該改称为"孩儿车"(childwain)，"公共汽车"(omnibus)应該改称为"大众之车"(folkwain)；这些也許可以当作改正。但是当他要放弃来源更加古老的外来詞語的时候，就越說越可笑了。他建議要用英国人自己說的"嘘嘘"(hiss)、"呸"(boo)或"胡特"(hoot)的叫駡声，来代替出自拉丁文的"不贊成"(disapprove)一詞，这已經不大象話；又說要用"推事术"(redecraft)、"頂嘴"(backjaw)和"出行者"(outganger)来替换"邏輯"(logic)、"反駁"(retort)和"侨民"(emigrant)等詞，① 便更加令人听不下

① 斯快尔：«一般书評»(Squire, J. C.: Books in General)，第246頁有一段論及"C. L. D."的著作。

去了。

希腊人的情形同挪威人和爱尔兰人相似，奥托曼土耳其帝国之于希腊，恰如丹麦国王及英国皇帝之于挪威及爱尔兰一样。当希腊人有了民族自觉的时候，象挪威人一样，发现他們自己在語言上所具备的不过是一种比农民土話好不了多少的方言，于是立即行动起来，象一百多年之后的爱尔兰人一样，定要生搬硬套古文的形式来修飾他們的語言，以便为当前各种迫切的事业服务。可是在这一实驗中，希腊人所遭遇的困难却同爱尔兰人所碰到的正相反；因为古代盖尔語伤脑筋的是剩下的材料过于稀少，而古典希腊語留下来的材料伤脑筋的却是过于丰富。事实上，在现代希腊語文复古主义者前进的道路中，一个最容易陷入的坑阱就是吸取太多的古希腊阿提卡語，这就一定会引起知識程度較低的现代主义者的不满。现代的希腊文正形成了“修辞癖者的語言”同“大众語言”对抗的战场。

第五个实例，便是散居世界各处的犹太复国主义者回到巴勒斯坦之后，一心要采用希伯来語作为他們日常生活的語言，这也許是一个最值得注意的例子；因为无論挪威語、希腊語或爱尔兰語，都不曾变成无人使用的語言，一直以方言的形式残存着，而希伯来語从尼希米时代以前为阿拉米語所代替，在巴勒斯坦就成了死的語言，至今已有两千三百多年之久。在这个悠长的岁月中，直到我們这一代，希伯来語只是在犹太人的教堂里面作为祈祷文之用，此外还有少数研究犹太法律的学者才懂得它。但是在我們的时代，这个“死的語言”却又被人从犹太人的教堂里拿出来，用作传播现代西方文化的媒介——首先是在东欧用它来編写一种所謂《犹太人的园地》的报紙，现在竟广泛使用于巴勒斯坦犹太人社会的学校

和家庭。在巴勒斯坦，从欧洲来的說意第緒語的移民、从美洲来的說英語的移民、从也门来的說阿拉伯語的移民以及从布哈拉来的說波斯語的移民，他們的孩子在一起长大，都要說一种古代語作为他們共同的語言，这种古代語在耶穌降生前五百年就早已"死亡"了。

现在如果我們再来看一看希腊世界，便可发现这里的語言复古主义并非单純的地方民族主义的副产品，而是带有更为普遍深入的性质。

假定有一个书橱，其中保存着七世紀以前留传到现今的古代希腊的全部著书，如果你仔細检查一下，不难察觉到以下两点：第一，这些著作的絕大部分都是用阿提卡的希腊文写成的；第二，假使你把这些阿提卡希腊文著作按年代排列，就可分为不同的两組。一組是公元前五至四世紀中，雅典人用他們的自然語言所写成，可以认为是原始的眞正希腊文創作。另一組便是复古主义的阿提卡語文献，大約产生于从公元前一世紀至公元六世紀的六七百年間的时期之內，这一类书籍的著者既沒有居住在雅典，也不說雅典人所說的方言。的确，这些新希腊文作品著者的地理分布是非常广闊的，扩及古代希腊統一国家的整个范圍，他們当中有耶路撒冷的約瑟夫、普利內斯提的伊利安、罗马的马可·奥勒留、薩莫薩特的琉善和愷撒利亚的普罗科匹厄斯。然而尽管来源相差很远，新希腊文著作家們在用語、句法和文体上，却表现了异常的一致；他們彼此一样，都是率直地、毫不怕难为情地、卑屈地模仿"最盛时期"的阿提卡文作品。

他們的复古主义也就决定了他們的保守性，因为在古代希腊社会最后瓦解的前夕，对于每一个古代希腊作家来說，"存在还是

不存在”的問題只有取决于当时流行的文学趣味，所有那一班模仿者最关心的問題都不是“这是不是一部伟大作品？”而是“这是不是純粹阿提卡文？”結果，我們就有了这么一大堆沒有价值的新阿提卡文的拙劣作品，我們情愿以之掉換已經丧失不存的公元前二、三世紀的非阿提卡文著作中的任何一小部分。

在古代希腊文学方面复古主义时期盛极一时的这种阿提卡派，在詩歌方面也有同样的表现。我們知道有所謂新荷马派的詩章，便是出于一系列嗜古成癖的文人之手，其中包括公元前二世紀的罗得島的阿波洛尼，直至公元五或六世紀的諾納斯·潘諾波利坦納斯。至于亚历山大以后非复古主义的希腊文学，现存的标本則只限于两种作品：公元前三至二世紀的田园詩，因以珍貴的多立斯語写成而被保存下来，还有就是基督教的和犹太人的圣經。

同阿提卡希腊語复古运动完全一致的，便是印度史上的梵文复兴运动。最初的梵文本来是欧亚游牧部落雅利安人的方言，他們从大草原中竄出，在公元前第二个一千年中就已涌到印度北部，一直侵入西南亚和埃及北方地区；他們所用的語言在印度本土便被保存于吠陀中，这是一部极重要的宗教文献，后来成为印度文明的文化基础的一部分。但是到了古代印度文明开始崩潰走上解体道路的时候，梵文也就脫离了实用而变成了一种“古典的”語言，大家之所以要研究它，不过因为用它写出来的文献具有持久不墜的威信而已。这时作为日常生活交际的媒介，梵文已經为多种不同的俗語所代替，这些俗語都是从梵文派生出来的，可是又有很大的差别，可以視为各自独立的語言。这些俗語当中的一种——錫兰的巴利語——便是小乘佛教經典中所用的文字，还有其他几种都由阿育王（公元前 273—232 年）采用为传达政令的工具。不过在阿

育王死后不久，甚至在他未死之前，一个完全出于人为的梵文复古运动就已抬头，并逐漸扩大其势力，到了公元六世紀，新梵文在印度本土便全面压倒了各种俗語，只剩下錫兰的巴利語在孤悬海外的島国环境中继續残存，成为文学上的奇珍。因此，我們现有的梵文典籍恰如幸存的阿提卡希腊文著作一样，也可分成两个不同的部分：較早的一部分是原著，而后来的一部分則全系模仿的、复古主义的作品。

讲到宗教方面，如同在語言、艺术以及法制方面一样，一个现代西方的观察者，也可以在他自己的社会环境內看出复古主义的影响。例如，英国国教高教会派的运动，它的根本信念就是认为十六世紀的"宗教改革"，即使就改变了的英国国教的方式来說也未免做得太过火了，所以这一运动的目标便在于恢复四百年前不应該废除而被废除的中世紀的观念和礼仪。

在古代希腊史上，奥古斯都的宗教政策也可提供一个实例：

"奥古斯都恢复了国教，这不但是罗马宗教史上一个非常重要的事件，而且在整个宗教史上也有其独特的意义。……在有教养的阶級中，对于古老教派效用的信仰已一去而不返……五方杂处的城市老百姓早已习于以古老的神灵为嘲弄揶揄的对象……宗教仪式已經日益衰退。对我們来說，宗教仪式，以及在某种程度以內連同宗教信仰，可以凭个人的意志而起死回生，这几乎是不可能的。……但是无可否认这一次复兴运动却是千眞万确的；祭祀之誠和神的规律再一次成为富有力量和充满了意义的名詞。……古老的宗教在表面形式上，以及在某种程度以內的大众信仰之中，至少又继續存在了三百年之久。"①

① 华德-福勒：《罗马人的宗教經驗》(Warde-Fowler, W.. The Religious Experience of the Roman People)，第428—429页。

现在撇开古代希腊世界，把我們的目光移轉到远东社会的一个分支日本人方面来，便可发现现时日本人竭力复活其所固有的原始偶象崇拜所謂神道教，又是一种宗教的复古主义，同奥古斯都的宗教政策以及现代日耳曼人所力图重振的条頓民族至上的迷信，具有許多共同之点。但是日本人的所作所为，与其說象無罗马人的手法，还不如說它近似日耳曼人的行径，因为奥古斯都所要恢复的罗马的偶象崇拜尙不失为流行中的宗教，虽然久已处于式微之中；但是日本人所提倡的神道实与日耳曼人的种族自大同样的无稽，因为一千多年以来它已經被一个高級宗教——就日本而言便是大乘佛教——所取而代之或吸收了。这个运动首先以学院的形式出现，因为最初发动恢复神道教的乃是一位名叫契冲的日本和尙（公元 1640—1701 年），他对于这个問題的主要兴趣似乎本来是在語言学方面。不过另外一些人继續了他的事业，而平田篤胤（公元 1776—1843 年）却攻击大乘佛教和儒家哲学，认为都是舶来的贅疣。

我們可以注意到日本神道教的复兴，同奥古斯都的重建国教相似，其出现正値日本結束了一个混乱时期而进入統一国家的时候，当新神道教运动达到好战阶段时，日本統一国家亦正因受到侵略成性的西方文明扩张的压力而遭到了极大的危机。在 1867—1868 年革命的过程中，日本着手执行新的政策，要在一个半西方化的“大社会”里面保持它自己的地位，循着西方民族主义的路綫力图革新，此时新神道教运动的发展正好提供日本在新的国际局势之下表现其民族性所需要的东西。維新政府对于宗教所采取的第一步就是确认神道教为国教，这样，佛教似乎将被摧残迫害而归于消灭了。然而在历史上也已屡见不鮮了，这个“高級宗教”却显

示了无比頑强的生命力，連它的敌人也大为惊异。从此佛教和神道教遂能彼此容忍，相安无事。

以上我們所研究的关于复古主义的实例，每一个都透露着一种失敗的气息，即使在沒有正面失敗的地方，实际上也給人以一种徒然之感；这个理由也很容易指出。复古主义者之所以受人非难，便在于他的企图的本性永远是要調停于过去和现在之間，这两种互相冲突的要求之不能并立，正是复古主义作为一种生活方式内在的弱点。我們可以說，复古主义者无异立足于进退維谷的两难之境，不管他向哪一边走去，都将找不到出路。如果他只顾恢复过去而不考虑现在，那么永远向前的生命的激流势必将他的脆弱的机制冲得粉碎。相反地，如果他要把怀古之幽情从属于改造现在的事业，那么他的复古主义便将証明是一种騙局。无論在哪一种场合，复古主义者都将发现他努力的結果使他已經不自觉地成了未来主义者。在他竭力保持一种时代錯誤的时候，事实上他便等于敞开门戶迎接不顾一切的改革，这种改革随时随地都在暗中伺机而动，一有可能马上就会排闥直入。

（8）未来主义

未来主义和复古主义二者都是要冲破令人厌倦的现在，一跃而逃避于时間之流的另一阶段，同时并不放弃这个世界上的凡俗的生活。这两种逃避现在但不是逃避时間次元的互不相容的企图，作为一种努力，二者都同样証明其为几乎絕望的事业。所不同的只是方向問題，一个是要使时間倒退，一个是顺着时間之流，两下都为摆脫现在的苦难而作同样絕望的掙扎。但是两者相比，未来主义之违反人类本性还要更甚于复古主义，因为既不满于现实，而

退回到一个为人所熟知的过去时代，以求一个避难之所，这本来是人之常情，一般人自然的傾向是宁愿抱残守缺执着于现在，而不肯貿然輕率地投入一个不可知的未来。所以未来主义的心理状态，其所发出的情調实比复古主义更加激越，未来主义的心弦往往便可代表人們在試行复古主义的措施遭受挫折以后，第二次反应无可奈何的悲鳴。不待言而自明，未来主义也势必招致失望。然而未来主义的失敗，有时又会获得很不相同的結果；未来主义有时可以超越其本身，而上升于神化的境界。

假如我們可以把复古主义的灾难比作一辆汽车在公路上滑行，突然掉轉头来急速的走向傾覆，那么未来主义比較幸运的經驗，便可比作一位旅客坐在一种摩托驅动的乘具上，自以为乘着地面公共汽车旅行，以不断加深的惊惧的心情注視着他所走近的地形越来越坎坷不平，直到最后，正在似乎一定要发生不幸事件的时候，忽然这个乘具离开地面，很自在地越过巉崖裂隙。

未来主义跟复古主义一样，其脫离现在的方法也可从許多不同的社会活动范围内加以研究。在风俗习惯方面，未来主义者的第一个表现往往是舍弃传統的衣飾，而换上外来的奇装异服；在当今普遍表现为——虽則仍然不过限于浮面——西方化的世界里面，我們可以看見許多非西方的社会放弃本来世代相传特有的衣服款式，而欢喜仿效西洋人的服装，以此为时髦，好象这就可以表示他們已經自愿或不自愿地参加了西洋內部无产者的行列似的。

关于强制实行外表西方化的最有名而且也是最早的实例，就是彼得大帝下令剃胡子和禁止穿俄罗斯旧式长衫。在1851—1875年期間，俄罗斯人的服装革命又在日本重演了一回，1914—1918

年世界大战之后，在許多非西方的国家中，同样的环境也引起了相似的暴戾的措施。例如，土耳其在1925年便頒行一項法律，强制全国男性公民必須戴上有边的帽子，伊朗的李查汗和阿富汗的阿孟乌拉汗，在1928年也有同样的詔令。

然而二十世紀的伊斯兰教世界却并非唯一的要以翻緣帽作为好战的未来主义的战斗标志的地区。在公元前170—160年間古代叙利亚世界中，一位高僧約书亚是犹太人当中主张希腊化的政党的領袖，他为要宣传他的行动綱領，特地改名为耶孙，但是还并不以此語詞的表示为满足。更为积极的行为引起了瑪喀比父子的复古运动，这就是比較年輕的一代僧侶竟然公开采用一种寬边毡帽，这本是继阿契美尼德帝国而起的古代希腊諸继承国家少数异教統治者特有的头飾。这个未来主义的犹太式翻版的最后結果，不是象彼得大帝获得了胜利，而是象阿孟乌拉汗一样成为失敗的笑柄；因为塞琉西对犹太宗教的正面攻击，激起了犹太人的猛烈反冲，已非安条卡斯·厄庇法涅斯及其后继人所能抗衡。但是这次特殊的未来主义企图之成为流产的事实，并不能减少它作为一个实例的教育意义。未来主义的实质基本上不外乎是极权主义，这一眞理已为耶孙自己以及他的敌人所承认。犹太人戴了希腊式的闊边低頂帽，很快就会进出于希腊式的角力场，迟早終必感到遵守这种宗教規例完全是守旧和愚昧的无聊行径。

在政治方面，未来主义可以表现为在地理上一意抹煞现存的疆界标志，或者在社会組成上强制取消现有的社团、政党或教派，甚至"清算"整个的社会阶級。有系統的消灭土地疆界，目的显然为了破坏政治的連續性，这在历史上最古的实例，便是公元前約507年一位成功的革命家克利斯梯尼重繪了阿提卡地图。克利斯

梯尼的目的就是要改变散漫松弛的国家，不让亲族关系压倒社会的要求，而使之成为中央集权的国家，期于公民的义务将来可以战胜一切狭隘的情感。他所采用的激烈手段居然很成功，古代希腊人的这一先例，后来在西方世界中便为法国大革命的制造者所师承——不管这是他們有意崇拜古代希腊文化的結果，还是因为他們自己独立探索而找到了同样的方法来实现类似的宗旨。如同克利斯梯尼志在阿提卡的政治統一一样，法国革命家的目的也在于法兰西政治的統一，因此他們废除了旧的封建省制，摧毁了以前的国内关税壁垒，以便使法兰西形成一个統一的經济区域，并分全国为八十三个行政区，一切規划和隶属的关系保持严格的一致，使过去的地方色彩和隔閡一扫而空。在拿破仑帝国时代临时兼并的法兰西国外的各处属地，也照法国的榜样重新分区，这件事无疑地也为意大利和德意志統一国家的成立鋪平了道路。

在我們的时代，斯大林在地理的划分上也表现了布尔什維克的精神，我們只要把现在苏联的行政輿图和帝俄时代的行政区域对照一下，就可看出苏联的內部区划經过了怎样空前彻底的改变。但是斯大林为达到这同一目的所用的巧妙方法，也許可以說是前无古人的。在他以前的人，实现这一目的时，总是要靠压制、消除现存的地方感情，而斯大林却反其道而行，尽量满足、甚至以远大的眼光促成地方观念的要求，因为我們要想消灭一种欲望，最好的办法是让它得到满足，饥餓只会使食欲更加熾烈。在这一点上，值得我們回忆的是，斯大林本人乃是格魯吉亚人，而在1919年有一个格魯吉亚孟什維克代表团跑到巴黎和会上，要求承认他們所代表的区域为非俄罗斯国家。他們所根据的理由之一就是格魯吉亚的語言同俄罗斯的語言不同，并且带来了一个譯員，据說为的是把

他們的方言譯成法語。可是恰巧在场的有一位英国記者懂得俄語（自然为这一班格魯吉亚人所不知道），当时便明明听到他們以及他們的譯員相互交談，完全說的是俄罗斯語。这件事告訴我們，现在的格魯吉亚人，不管他們的政治信仰如何，只要不是强迫他們非說俄語不可，倒反而会自发地、不自觉地使用俄語来討論政治問題。

在非宗教性的文化方面，未来主义的典型表现就是焚书这一代表性行动。古代中国的秦始皇是古代中国統一国家的革命締造者，据說他就采取了焚书的手段，以防古代中国混乱时期春秋战国以来各家学术思想会危及他所要实现的新社会秩序。古代叙利亚社会也有一位哈里发阿抹，在古代希腊入侵、国运中断了一千年以后又重新締造古代叙利亚統一国家时，据說当他的一位将官攻克了亚历山大港，向他請示如何处理那里有名的图书館藏书的时候，他的回答就是：

> "如果这些希腊文书籍符合上帝的圣經，那它們就是无用的，犯不着保存；如果不符合上帝的圣經，那就是有害的，应当予以銷毁。"

据說就是这样，整个图书館費了九百多年收集起来的藏书，遂被拨充公共浴室的燃料而完全化为灰烬了。

到了我們的时代，希特勒对于焚书一道也曾竭尽其最大之能事，虽然在今天的世界，由于印刷术的发达，象这样的暴徒要想收到其所預期的破坏的"全功"也已更加困难。同希特勒同时的凱末尔，手段更加巧妙。这位土耳其独裁者的目的也是要使他的国人摆脫传統的波斯文化的羈絆，硬把他們納入西方文明的塑模，但是他不采取焚书的办法，而只滿足于改变字母。从 1929 年起，一切书籍报刊都要用拉丁字母印行，所有文件契約要想在法律上有效也非以拉丁字母繕写不可。既然有了这样一条法律付諸实施，这位土耳

其的最高領袖当然沒有必要再去仿效中国秦始皇或阿拉伯的哈里发了。现在所有波斯文、阿拉伯文和土耳其文的古典文学，已經不能为新生的一代所了解了。字母是书籍的钥匙，当这把钥匙已被禁止通行的时候，根本就用不着再去焚书，尽可放心让它們躺在书架上慢慢地烂掉，除了极少数好古家之外，再也不会有别人問津了。

其实，在非宗教性文化方面，现在继承过去之受到未来主义的袭击，也不只限于思想和文学的領域。在視觉和听觉的艺术中，能够为未来主义所征服的世界还大得很。事实上，正是造型艺术工作者想出了"未来主义"这一名称，借以描述他們富有革命性的作品。但是在造型艺术范圍內，却有一种特殊形式的未来主义，介乎非宗教性文化和宗教之間而代表其共同的境界，即所謂圣象破坏运动。一个圣象破坏运动者在其拒絕传統艺术型态这一点上，同现代立体主义的繪画家很相类似，但是却有一个不同的特点，那就是他的反对的目光只限于同宗教有关的艺术，而其反对的动机也不是美学的，而是神学的。圣象破坏运动的实质在于反对以上帝或任何次于上帝的形象作为崇拜对象，认为这就是一种偶象崇拜；不过执行这一原則的严格程度，可随时随地因人而异。历史上最著名的一派圣象破坏运动带有"极权主义"的色彩，可以犹太教为代表，后来伊斯兰教又抄袭犹太教的作法，它的根本精神表现于摩西十誡当中的第二条：

"你不可为自己雕刻偶像，也不可模仿天上的、地上的以及水中的百物雕刻偶像。"①

① 在伊斯兰教艺术中，由于这种对摹拟自然物体的禁誡，艺术家竟被迫而不得不滿足于造作非表象性的型式，这便是我們所謂"阿拉伯式"一詞的根源。

另一方面，圣象破坏运动虽然在基督教教会內部也曾发生过，但是从最初起它似乎便带有一种区别，而为基督教所承认。尽管公元八世紀圣象破坏运动在东正教世界中的爆发，以及十六世紀在西方基督教世界的活跃，也許至少部分地是受了八世紀伊斯兰教和十六世紀犹太教先例的影响，然而无論东正教或西方基督教中的圣象破坏运动，却从来沒有作过完全禁止造型艺术的企图。东正教或西方基督教都沒有干涉世俗范围以內的事，而且即使在宗教范围以內，东正教的圣象破坏运动还終于采納了一种很奇特的妥协办法。任何属于宗教崇拜对象的立体表象均在所严禁，但附有一个默契，平面形象却是可以寬容的。

(9) 未来主义的自我超越

在政治方面，未来主义的意愿有时可以取得一定的成功；但作为一种生活方式，未来主义便只足以使人白費气力来追求本身不可能实现的目标。然而这个追求尽管白費气力，甚至也可以成为悲剧，却不一定就毫无价值可言，因为它可以把一个由希望而失望的人引导到一条和平宁静的路上去。未来主义原本是失望之余的一种打算，甚至还是不得已而采用的手段；因为一个人虽然絕望于现实，但如果他并未丧失尘世的生之欲望，那么他的第一个企图就是逆溯时間之流，跳入过去，期以过去为逋逃藪；只有等到这个复古主义的逃避路綫証明其为徒然和完全不可能的时候，他才会提起精神走向很不自然的未来主义。

关于这个純粹的、从而也是全然属于尘世的未来主义的本性，我們可以举出几个典型的实例来作最好的說明。

例如，在古代希腊世界中，公元前二世紀，成千累万的古代叙

利亚人以及其他具有高度文化的东方人，失去了自由，从他們的家乡被赶了出来，离开了亲人，远渡海外，遣送到西西里和意大利，在曾經因汉尼拔战爭而变成荒蕪区域的种植园和畜牧场中当奴隶。对于这些被放逐的奴隶們来說，他們要逃避现实的心情当然是最急切不过的，然而又决无可能采取复古主义以便在过去之中找到一个避难所。他們不但沒有希望回到他們的故乡，而且就連那些所以使他們的故乡成为依恋难忘的一切，也已不可挽回地完全毁灭了。他們不可能向后轉，而只能向前走；因此每到他們对折磨忍无可忍的时候，便只好拚着性命造反。历史上許多次不顾一切的奴隶大叛变，其目的就是要建立一个顚倒过来的罗马共和国，使当前的奴隶变成主人、当前的主人变成奴隶。

在古代叙利亚历史的早期，犹太人对于他們自己的独立自主的犹大王国之被灭亡，也曾有过同样的反应。他們被新巴比伦和阿契美尼德两大帝国分割之后，就此飘零异域、散处于异教徒之間，复古主义是不可能的，因为要想恢复流浪以前的命运，重温过去的独立的犹太教区的生活已經是毫无希望了。凡是一种可以振奋人心的希望，决不能建立于一去而永不复返的事态之上；然而如果沒有一种可以超脫其所痛心疾首的现实之活跃的希望存在，他們又活不下去，于是流浪后的犹太人只有朝前看，希冀将来能有一天建成一个为犹大政治史上空前未见的大卫式的王国，这个王国乃是属于现今世界上大帝国中唯一可以設想的类型。假如这位新的大卫能把所有的犹太人重新統一于他的統治之下——实际上除此而外，他又能有什么别的任务呢——他就必得要从现在的統治者手中夺取帝国的权柄，并使明天的耶路撒冷成为今天的巴比伦或苏薩，即成为今天的世界中心。的确，为什么一位犹太民族英雄

所罗巴伯就一定不能象大流士那样有征服世界的机会，或者一位犹大·瑪喀比就不能象安条克，或一位巴尔·科凯巴就不能象哈德良那样地旋轉乾坤呢？

相似的梦境也曾經为帝俄的"旧时代信徒"所幻想。在那些俄国正教的分裂派的眼光中，沙皇彼得所提倡的东正教根本不能成为正教，然而同时在强大的魔鬼的世俗压力之下，又不可能想象旧时教会秩序能够卷土重来。因此这些分裂派便只有憧憬于某种史无先例的东西，寄其希望于一位救主-沙皇，有朝一日能够降临，出其大力和宏愿为他們恢复純粹东正教的旧观。

以上列举的有关純正未来主义的实例中，其共通的特点就在于，凡是未来主义者逃避现实的希望都不过是致力于建立一种人間的生活方式，这一特色在犹太人的未来主义中表现得尤其显著，他們遺留下来充分的历史文件可以証明这一点。在他們的王国毁灭于尼布甲尼撒之后，犹太人只要逢到一般政局对他們能够提供哪怕是最微弱的鼓舞的时候，总是一次又一次地点燃起建立一个新犹太国的希望的火焰。当冈比西已死而大流士未起之前，阿契美尼德帝国經历了一个短暫的混乱时期，曾經有所罗巴伯企图（約公元前 522 年）重新締造一个大卫王国。稍后在塞琉西王朝已成强弩之末，罗马的軍团开至地中海东岸諸国之前，有一个比較长的間歇时期，犹太人誤认为这就是瑪喀比的胜利，大多数巴勒斯坦犹太人竟然被这个俗世成就的幻景冲昏了头脑，以至甘愿抛弃一个源远流长的传統，恰如四百年前"第二个-以賽亚"那样，連这个新国家的創立者必得是大卫的子孙这件事也置諸脑后了。

不管怎样反对衰老的塞琉西王朝，犹太人怎能希望他們自己可以同罗马最盛时期的力量相拮抗呢？这个問題的答案对于以土

买的独裁者希律来說，是最明白不过的。他从来沒有忘記自己是由罗马人的恩賜才作了巴勒斯坦小朝廷的主宰，在他統治的时期之内总是竭力使他的臣民不要因为輕举妄动而受到懲罰。可是犹太人对希律給他們如此深謀远慮的政治教育竟不知感动，反而认为这是不可容許的罪过；一到这位坚强的掌舵人被排除之后，他們遂任凭未来主义的潮流冲激，而終于造成不可收拾的結果。但是就連这样，罗马人压倒一切力量的一次表演，尙不足以使他們悔悟。公元66—70年的慘痛經驗幷沒有能阻止犹太人又在115—117年和132—135年間，继續重演螳臂挡车的悲劇。巴尔-科凱巴在公元132—135年所追求的，正是所罗巴伯在公元前522年用同样的手段所要达到的同样的目的。犹太人經过六个世紀以上的时間，然后才懂得了这种未来主义之无补实际。

如果这就是犹太人故事的全部，那么这个故事的确沒有什么精彩可言；但这不过是故事的一半，而且是次要的一半。整个的故事乃是，虽然有些犹太人“学不会什么，也忘不了什么”，象波旁家族的人物一样，但是其他的犹太人——或者就連那些同样的犹太人在不同的心情、不同的精神状态之下——通过痛苦的經驗，也逐渐学会了把他們的希望轉移于別的方面。在他們察觉到未来主义已經破产的同时，又有了一个重大发现，这就是上帝的国度的存在；这两个进步的启示，一个是消极的，另一个是积极的，从此世代相传，交織在一起，同时发展。他們所期待的犹太人的新的俗世共和国的創立者，很适当地被想象为一个血肉之軀的国王，这个国王会給他們締造一个世袭的王朝。然而这个帝国締造者的称号，也就是从所罗巴伯到巴尔-科凱巴每一个犹太人領袖被欢呼的称号，根据这个預示却不是麦雷克(国王)，而是弥賽亚——“救主”。

因此，虽然在背景上犹太人的上帝同犹太人最初的希望相联系，可是当尘世的希望不可挽救地消逝了的时候，这个神圣的形象却隐約的显得越来越庞大，終于籠罩着整个的天际。

求救于一位上帝这件事本身当然并沒有什么特别之处。当某一民族着手一件艰巨的事业的时候，祈求他們的保护神給予他們以援助，这种举动也許同宗教本身同样的古老。在"弥賽亚"这一称号里面所表现的新的轉变，并不在于人民理想中的人間的主宰背后有着神力的支持；这里的新的同时也是最重要的成分乃是关于这个保护神的本性、职能和权力的一个全然不同的概念。因为耶和华虽然在某种意义上还是继續被认为犹太族的区域性的上帝，可是在另一更广闊的方面却被描繪成救主式的保护人。无論如何，被囚时代以后的犹太未来主义者，其所全力以赴的实已并非平常意味的政治活动。他們所要实现的事业，就人間来說，已經决无可能，因为他們連很小一块地方的自由还不能保全，又如何能使自己成为全世界的主人呢？要想完成这一伟业，他們就必得要有这样一个神圣的保护者，他不只是一个单純的区域性的神灵，而且能够同他們的未来主义的各种野心相称。

只要做到了这一步，那么直到此时只限于宗教史上"一般形式"的剧情，便轉入一个更高的精神境界了。人間的保卫者降居于从属地位，而神的力量統治了全局。单是一个人間的弥賽亚是不够的。上帝自身一定要降格来到人間，以便担負起救主的任务。在这个尘世上作上帝子民的保护人的，必得是上帝的圣子本人。

在今天，任何一位现代西方的心理分析家讀到上面这些話，也許止不住要皺起眉头。他也許会插进来說："你所宣称为光輝的精神的发现，不过是屈服于一种幼稚的想望，期于逃避现实，这乃是

人类心理很难摆脱的誘惑之一。你不过說明了某些不幸的人們怎样痴心妄想地要达到无法实现的目的，他們为这个不可能的事业受尽了折磨，就想把不堪忍受的負担轉移到所指望的一系列替身的肩上。首先他們所要使役的只是一个人間的主宰；等到人間的主宰被証明为无用的时候，又想利用一个有幻想中的神灵撑腰的人間主宰；最后这些愚蠢的人就不顾一切直接呼救于幻想的上帝，要他亲自出马来拯救他們。对于心理学的診断者来說，这种逃避现实的追求的发展，实在是一个很熟悉的故事，同时也是一个忧郁的故事。”

对于这种批評，我們完全承认当我們决定从事某一世俗事业而又发觉自己不能胜任的时候，就轉而訴之于超自然的神力来替我們完成这一事业，这当然是非常幼稚的。“愿‘我的’意旨得以遂行”这样的祷告文，一望而知其白費气力。然而以犹太人的情形来說，犹太人确有許多未来主义者的派别，相信耶和华会来亲自承担他的崇拜者所自行选擇的俗世任务，然而我們也已知道，这些未来主义的犹太人所得的結果并不太好。我們曾經看到一班所謂犹太教狂热者戏剧性的自杀，他們面对毫无希望的軍事冒险，幻想万軍之主在作战之日便将以一身而成为万軍。另有一班所謂寂靜主义者，从同样謬誤的前提引出了全然相反但是同样毫无希望的結論，主张对于尘世的事业不应該自作主张采取任何行动，而应該认作是上帝的事情，应听凭神意来安排。不过也有其他的反应——約哈难·便·薩盖一派的反应和基督教会的反应；这两种反应在消极方面都是非暴力的，这一点同上述的寂靜主义相似，但是在更重要的积极的方面却同寂靜主义和犹太教狂热派都不相同，因为他們的内心所要求的已經不是从前未来主义世俗的目的，而是寄

其希望于非人力能为之事，唯上帝的目的是賴，这种希望只有在精神領域中求其实现，于是上帝也就不止于是一个同盟者而变成了这个战役的发纵指揮者了。

这一点非常重要，因为如此一来，所有心理分析家对于犹太教狂热者和寂靜主义者能够提出的指責便不再适用了。請进上帝作为依靠，这件事实在不能詆之为幼稚的逃避现实，如果这个人間演員同时取消了他对以前尘世目的的热情的話。相反地，如果这样祈求上帝能够产生如此巨大而优良的精神效果，象我們人类灵魂所能得到的那样，那么至少在表面上看来我們就很有根据可以相信我們祈求的对象所具有的威力决非仅仅是我們幻想的虛构了。我們可以认为这种精神上的改变方向已經是发现了唯一眞主的上帝，关于此世未来的世俗假托的信仰也已让位于彼世圣灵的启示。通过一个尘世希望的幻灭，我們却得以接近上帝的启示，它永远閃耀在狹隘的世俗假托现象的后面。圣殿的帷幕已經拉裂了。

这里我們应該再来一探这个精神方面改变方向的重大成就所經历的几个主要阶段。改变方向的本质就在于先前本来认为是不一定要有超人間的后台支持者的人間演員活动场所的尘世，现在却被視为是上帝的国度逐漸实现的场所了。但是正如我們所能預料的，新的观念起初大体上还是穿上了旧的未来主义幻想的服装。正是凭着这个背景，“第二个-以賽亚”才描繪出了上帝国度的輪廓，它超越了、同时也包含着一个俗世王国、一个阿契美尼德帝国的观念，在这个国度里面，他的英雄救主居魯士已經决定要以耶路撒冷而不以苏薩作他的都城，并以犹太人而不以波斯人作为他的統治种族，因为耶和华曾經对他显示过，只有耶和华自己（而并非阿胡拉马兹达）方能使得居魯士征服世界。在这个白日梦中，“第

二个一以賽亚”由于太激动了，不免要受到我們的心理分析家的非难。这位先知的想法超过尘世未来主义的观念仅在于把人和自然都描写成經过了列福典礼而化为神圣。他所謂上帝的国度实际上不过是人世的天堂，披上了最新装飾的伊甸园而已。这是第一阶段。

第二阶段开始，这个尘世的天堂在人們的思想中被当成仅仅是一种过渡状态，大概可以延續一千年之久，①但終久一定要消灭，在规定的时期完了之时，必将随此世而同归于尽。但是如果此世必得消逝而让位于超乎它的范围之外的彼世，那么真正上帝的国度当然就要存在于彼世之中了；因为千福年中統治的君王还不是上帝自己，而只是他的代表或弥賽亚。可是非常明显，在此世还沒有被彼世所代替的时候，此世神秘的千福年这一概念，是站不住脚的，因为它是要調停于多种观念之間，而这些观念不单彼此不同，并且归根結蒂还是互相冲突的。这些观念中的第一个观念，即第二个一以賽亚的观念，是希望实现一个未来主义的俗世王国，这个王国有各种不可思議的“改良”。第二个观念是上帝的国度的观念，这个国度根本不属于时間之内而寄托于另一种精神境界，正由于这种境界的不同，所以它才能够滲透于我們人間生活，而使之发生神化或升华的作用。因为通过精神的奋勉，由未来主义迷人的幻景上升到变形显光的异象，千福年世界末日的图案也許是心灵向上发展的必要阶梯，但是一旦升入天际，这个阶梯也就可以随时撤开了。

“崇尚虚文的虔敬的拜神者在哈斯莫尼时代，已經学会了抛弃此世

① 所謂“千福年”一詞即由此而来，意思就是未来的“黄金时代”。

而轉向天国和未来；这时在希律的領导下，过去世代相承激蕩全国人心的思潮更加洶湧澎湃，但是为坚强堤防所阻，找不到出路，只有順着法利賽人所开辟的渠道才能够宣泄。正是在屈服于那种鉄的必然性之下的人們当中，为法利賽人各种教派所培育的超越現世的信仰、救主基督的希望，才得以传播，并以一种新的活力迅速发展。保存到今天的仅有的几本崇尚虚文的虔敬教派书籍——《以諾书》、《所罗门讚歌》、《摩西預言》等——告訴了我們这些作者具有怎样的思想，但是它們却不能告訴我們从福音书中所能学到的东西：现存秩序的观念如何深入当时的人心；'未来之王'、'救主'、'大卫的儿子'的形象如何，'复活'和'彼世'的明确观念如何，这些都是时刻不忘主的言語的普通人們日常精神生活的一部分。……但是……基督徒所崇拜的基督，却决非仅仅体现先知的思想所孕育的任何单方面的形式，而是将过去时代的一切希望和理想融合于一身。"①

（10）超然无我和神化

我們研究未来主义和复古主义的本质，很自然的引出一个結論，就是二者的失敗都在于企图逃避现在，而又不能超出尘世的时間之流。我們也已知道未来主义破产的实感怎样可以导致——而且在一个极显著的历史例証中确已导致了——我們称之为神化或易容显光的神秘的体会。但是复古主义的破产也未尝不可在精神的发现上获得丰盛的果实。复古主义是不够的，只要懂得了这一眞理，如我們所已知，就足以构成一种挑战，使遭受挫折的复古主义者掉轉头来走上相反的方向，走上加大拉式的未来主义，但是他

---

① 比万：《高僧統治下的耶路撒冷》（Bevan, E.: Jerusalem under the High Priests），第158及162页。

也可以另行选擇,采取一种新的精神态度作为这一挑战的反应;他的最小抵抗的路綫便是把冲向不幸的狂奔变为凌空高举的飞翔,既然一劳永逸地脱离了地面,当然就不存在着陆的問題了。这便是一种超然无我的哲学,可以拿犹太人的寂靜主义者作代表,这一实例上面也已提到,虽然我們沒有表示多少意见。

对于一个西方的探索者来說,关于这种哲学最熟悉的表述乃是爱比克泰德和马可·奥勒留遺留給我們的《斯多葛派哲学家笔記拾零》。但是如果我們仔細探寻超然无我思想的发展途径,迟早我們一定要从古代希腊世界轉到古代印度方面来,因为芝諾的门人虽然已經很彻底,但还是乔答摩的弟子才有勇气把这种思想首尾一貫地推演到自我否定的邏輯的极端。作为一种理智的发展,它很能令人目眩神移;作为一种道德的造詣,它更能使人心折;但是它却有一个使人困惑的道德的系論;因为要做到完全的超然无我,必須拋弃怜悯,排斥爱情,恰如消灭一切罪恶的情欲一样的坚决。

"一个人的一切动机既无爱无欲,所有之业皆为知識的火焰所洗炼凈尽,大彻大悟始謂'眞知'。眞知之人不为出家离世之人而忧,亦不为未出家离世之人而忧。"①

对于印度哲人的思想来說,这种冷峻无情之境正是哲学的坚如金石的核心,而古代希腊的哲学家也凭他們自己的探索达到了同样的結論。爱比克泰德教导他的门徒說:

"如果你亲吻你的孩子……不要毫无保留地把你的幻想放在这个

① 《薄伽梵歌》(Baghavadgitā),巴奈特(Barnett)譯本,iv,19,及ii.11。

行动中，也不要听任你的感情自由横溢。……老实說，在你亲吻这个孩子的瞬間，你不妨同时低声詛咒：'让你明天就死掉吧'。"①

而塞內加也毫不迟疑地宣称：

"怜憫之心不过是看见别人的不幸而引起的一种病态心理，或者也可以解释为精神沮丧的传染病，患者因看见别人的苦难而认为这些苦难是不应該受到的。圣哲决不屈服于这种心理病征。"②

从这种观点出发，在邏輯上得出不可避免的結論，同时在道德上实有背于人情，因此超然无我的哲学遂不能不引起人們的反感而归于失敗。无論如何，它的确不能解决其所要解决的問題，因为只重头脑而不顾心性，这就是把上帝本来放在一起的东西恣意拆开了。这样一种超然无我的哲学，必得为神化的神秘思想所掩蔽。

当我們准备将来采取这个第四条、也是最后一条道路，以图逃避解体局面的时候，种种非議和揶揄的叫嚣会冲进我們的耳鼓，但是我們用不着为这些叫嚣所吓倒，因为这都不过是来自一班哲学家和未来主义者——自以为高人一等的超然无我派和政治經济唯物論的狂热者——我們也已知道，不管他們誰是对的，反正他們总归都是錯的。

"上帝却揀选了世上愚拙的，叫有智慧的羞愧。又揀选了世上軟弱的，叫强壮的羞愧。"③

我們可以凭經驗証实的这个眞理，其实我們也可以凭直觉而知。有了这个眞理的光明和力量，我們便可以蔑視未来主义者和哲学家

---

① 爱比克泰德：《論集》(Epictetus: Dissertations)，第3卷，第24章，第85—88节。

② 塞內加：《論仁慈》(Seneca: De clementia)，第2卷，第5章，第4—5节。

③ 《哥林多前书》(1 Cor.)，第1章，第27节。

們的非議，勇敢地踏着一位向导人的足印前进，这个向导人既不是巴尔-科凱巴，也不是乔答摩。

“犹太人需要神迹，希腊人寻求智慧；我們却是宣传釘在十字架上的基督——这在犹太人視为絆脚石，在希腊人視为愚拙。”①

未来主义者从来沒有能够举出一个神迹可以支持他們的尘世事业，为什么釘在十字架上的基督对于未来主义者会成为一个絆脚石呢？哲学家們从来也沒有找到过他們所寻求的智慧，为什么釘在十字架上的基督在哲学家們看来会成为愚拙呢？

釘在十字架上的基督之所以对哲学家們竟成为愚拙，这是因为哲学家的目的在于求得超然无我，他根本不能够理解一个有理性的存在一旦达到这个最高目的之后，如何又能这样出乎常情之外地有意放弃其所艰辛获得的結果。既然退隐的結果仅是为了复出，这又有什么意义呢？更何况一般哲学家对于上帝的概念是很难理解的，上帝竟然不想脫离这个不能令人满意的现实世界（因为以他的神圣是完全可以遺世而独立的），却反而用心筹划投入这个世界，并且甘心忍受人神之所能經受的最大的苦痛，而这一切都是为了尘世的人們，这些人的品德如果同上帝的神灵比較当然相去不可以道里計。而“上帝竟这样热爱世人，甚至将他的独生子賜給他們”？这从只知追求超然无我的观点看来，当然更是愚不可及的事了。

“如果最高的造詣就在于安宁恬靜，那么我們为了要叫一个智者的心灵免于一切紛扰而斬断足以使之役于外物的恐惧和貪欲，但同时却开辟了許多通路，让世界的忧乐都能通过爱情和怜惘的网絡透入他的心

① 《哥林多前书》(1 Cor.)，第1章，第22—23节。

灵，而把他的心灵跟周围一切人的心灵交織在一起，象这样，即使开始能够做到断絕一切恐惧和貪欲又有何用呢？須知这个联系是千絲万縷的！只要有一个空隙就足以召致狂波巨瀾冲入他的心坎。艨艟巨舰只要出现一个很小的漏洞，就可以沉淪海底。我以为斯多葛派是完全懂得这个道理的，如果你容許哪怕是最少成分的爱情和怜憫侵扰你的胸怀，那你就是引进了不是你所能控制的滔天巨浪，而你马上也就必得放弃一切內心恬淡宁靜的理想。……所以基督教的理想人物在斯多葛派决不能认为是他們的典型的智者。"①

釘死在十字架上，对于未来主义也是一个很大的絆脚石，因为死于十字架上的这一事实証实了耶穌所說的他的王国不在此世。未来主义者所要求的神迹就是宣告一个王国的成立，然而如果这个王国不是一个属于尘世的成就，那就会毫无意义。弥赛亚的任务照未来主义者的表述，便是第二个-以賽亚給居魯士的任务，也就是后来連續不断的犹太的未来主义者交給当时的犹大或丟大——一位所罗巴伯或一位西门·瑪喀比，或一位西门·巴尔-科凱巴的任务。

"主拉着行过膏礼的居魯士的右手对他說：'我一定走在你前面，修平崎嶇之地；我一定打破銅门，砍断鉄門。我一定将黑暗中的宝物和隐密的財宝賜給你'。"②

这样一种彻底未来主义弥賽亚的概念，如何能同耶穌基督被当作阶下囚时回答彼拉多說"你說我是王"以及接着所說上帝派他来的光荣而奇特的任务相协調呢？

"我为此而生，也为此来到世間，特为給眞理作见証。"

① 比万：«斯多葛派和怀疑論者»(Bevan, E. R.:Stoics and Sceptics)，第69—70页。

② «以賽亚书»(Isaiah)，第45章，第1—3节。

这些令人困惑的言詞也許可以置之不理，但是这个罪人的死却既不能加以无視，也不可得而說明；彼得的严重考驗便可証明这个絆脚石是怎样的惊心动魄。

不能把以基督为王的上帝的国度，同其他任何王国相提并論，尽管这个王国可能是由一个弥賽亚所建立，而这个弥賽亚則可以显现为阿契美尼德式的世界征服者，也可轉变而成为犹太人，并投射于未来之中。一旦这个神的世界进入了时間次元，它就不是一个未来的美梦，而是滲透于现在之中的精神实在。事实上，如果我們問，上帝的旨意如何能行之于地上如同行之于天上，那么用神学的术語来回答的話，那就是上帝的无所不在便蘊涵着他內在于此世，內在于每一个活着的灵魂深处，同时也暗示上帝超然存在于全世范围之外。在基督教的神的概念中，上帝的超越性（或其"人格"）方面表现于圣父的地位，而其遍在于世間的性质則表现于圣灵方面；但是基督教信仰的独特而重要的一点，却在于上帝不是二元性，而是三位一体，在上帝作为圣子的方面，其他两个方面都統一于此一个"人格"，由于这种神奇的力量，圣子的人格只能通过人的性情而认悟，不能为人类的理性所了解。主耶穌基督的"人格"既是上帝，同时也是人，以一身而兼为神的社会和人間社会共同的一員，在此世他生于无产者的行列，作为一个罪人而受到死刑的处分，但是在彼世，他又是上帝之国的君王，这个君王也就是上帝自身。

可是两个不同的性格——神性和人性——怎能同时并存于同一人格之中呢？对于这个問題，基督教的长老們用古代希腊哲学家的术語以信条的方式作了解答；但是这个形而上学的解释方法，当然不是我們所能采取的唯一方法。我們可以另找一个完全不同的出发点，既然神的性质能为我們所把握，那么我們就可以假定神的

性质一定同我們自己的本性具有某种共同之处；而且，如果我們找出一种特殊的精神能力，一方面意識到我們本身具有这种能力，同时又絕对相信这种能力也属于上帝——因为假若这种能力只为我們所有而为上帝所无，則上帝在精神上便将反而不如人类，这当然是荒謬絕伦——那么我們首先想到其为人神共有的这种能力，必然是哲学家們所要压制的对象之一；这就是爱的能力。芝諾和乔答摩所頑强拒斥的这一对象，恰恰是《新約全书》的一部分基石。

(11) 再　生

以上我們已經考察了四种不同的人生实驗方式，都是要找出一种实际可行的方式来代替在生长的文明中行之有效而为我們所熟悉的生活习惯。当这个舒适的习惯由于社会衰落的灾难而遭到无情阻碍的时候，前述四种方式便都呈现为堪以遞換的可能的出路；但其中三种都是死巷，只有一种能够引导我們正确地前进，这就是我們曾称之为神化而以基督教为其代表的方式。现在我們再来看看我們开始时所使用的一个概念，我們可以說无論神化或超然无我——跟未来主义和复古主义正相反对——都是由宏观世界到微观世界的“行动场所的轉移”之一例，其特征表现于一种精神“升华”的现象之中。轉移和升华都是生长的象征，人世生长的每一个实例都有其社会的一面和个人的一面，如果这些想法是正确的而且如果我們必得假定，由超然无我和神化的运动証明其为生长的社会，不是我們所謂的文明社会——因为那样一种解体的社会总是这两种运动所要力求逃避的毁灭之城——那么我們便只能作出这样的結論：超然无我和神化这两种运动成为其生长之见証的某一社会或某几个社会必然是属于另外一种类型或另外几种类

型的社会。換言之，这两种运动都是某种新的社会正在生长之中的証据。

这样，我們究竟应該用单数还是用双数来說明这两种运动发生于其中的社会的介质呢？要想解决这个問題，最好的方法是先問問我們自己另一个問題：从社会生长的眼光来看，超然无我和神化究竟有什么不同呢？答案很明显，超然无我不过是单純退隐的运动，而神化則是退隐之后继之以复出的双重运动。这个双重运动在耶稣的生活中可以看出，他在未到加利利传道之前，先退隐于曠野之中；也可以在圣保罗的生活中看出，他先在阿拉伯侨居了三年之久，然后才走上大举传教的征程，把新的宗教从叙利亚乡土的发源地推广到古代希腊世界的中心。如果基督教的創立者及其传教的使徒曾沉溺于超然无我的哲学而不知其他，那就会在此世終其身于荒野之中。超然无我的哲学的局限性，就在看不到其所謂涅槃并非灵魂旅程的終点，而只不过是一个中途的驛站。真正的終点乃是上帝的国度；这个无所不在的国度要它的人間子民无时无地不为它服务。

用我們在开始时所用的古代中国思想来解释的話，文明的解体是周而复始，随阴阳消长之机而循环。阳主动而阴主靜，阳在前代表破坏的运动（解体），动极而靜，遂成阴漸盛之局（超然无我），也就是一种精力耗竭的消沉现象；但是这个机运并非到此寂靜之点便归停止；經过剥极而复，又过渡于一种創造性的阳的运动（神化）。这个阴阳起伏的二重运动，便是退隐和复出总的运动的特殊形式之一种，我們一着手研究文明的解体就碰到这个运动，亦即我們所称的“分裂和再生”。

希腊文“palingenesia”一詞的意思就是“重新誕生”或“再生”，

本来意义不够明确。我們用这一詞是不是指某种东西从前已經产生了，现在又再度产生，例如某一文明不可挽救地衰亡之后为同一种类的其他文明所代替呢？我們的用意不能如此，因为那并不是神化的目的，而只是限于时間之流以内的一种运动——既不是我們直到这里所說的复古主义，也不是我們所說的未来主义，而是同一等級的另一种运动——的目的。在这个意义中，所謂再生就是輪回，佛教哲学便假定了輪回的存在，而要通过退隐达到涅槃的境界。但是再生当然不能仅仅被視为达到涅槃的境地，因为这样一种心理状态完全是消极的，它的到达的过程不可能想象为“生”。

但是如果再生并不意味达到涅槃的境地，那么它就只能表示达到另一种超乎尘世的情况，这种情况可以明确适用誕生的意象，因为这另一种情况乃是一种积极的生命的状态——虽然是属于比此世的生命更为高級的精神領域。这个再生正象耶穌对尼哥底母所說的那样：

> “人若不重生，就不能看見上帝的国度；”

在另一个地方耶穌又說到他自己肉体降生的最高目的：

> “我到世界上来是要他們能够有生命，而且使他們的生命更加丰富。”

在古代希腊文明方兴未艾开出灿烂花朵的时候，文艺之神繆斯曾經向阿斯克拉的牧羊者赫西俄德吟誦了神之譜系。及至解体中的古代希腊社会經受混乱时期的最后苦难并沉入統一国家的昏迷状态时，众天使又对着伯利恒的牧羊者歌唱起另一种神之譜系。这两个世系先后呼应，然而后一场合天使所歌頌的却不是古代希腊的重生，也不是属于希腊类型的其他社会的新生，而是上帝之国的君王的肉体的誕生。

二十 解体的社会和个人的关系

(1) 創造性天才的救主

在本书的前面一部分里，我們已經注意到关于文明和个人的关系問題。我們的結論是：我們所称为社会的这个組織机构是由活动范围各不相同的一定数量的个人在共同基础上組成的；活动的泉源从来不会是社会本身，而总是个人；創造性的活动在一定意义上总是由具有超人天才的人完成的；象每一个生灵一样，天才发挥其活跃的精神，可以通过自己的行动影响别人；在任何社会里，这种創造性的人物总是少数；他們所加于普通人的行动有时采取很完善的直接启发的方法，但是經常借助次一等的社会訓练手段，利用沒有創造性的阶层的模仿性，使他們"机械地"执行一种为他們自己不会主动进行的进化运动。我們是从分析生长的过程中得出这些結論的。一般說来，在一个社会历史的任何一个阶段里，很明显，这些关于个人和社会的相互影响的結論都是正确的。但是当我們所考慮的这个社会已經衰落，而且正处在解体过程中时，社会和个人的相互关系又有些什么不同的具体状况呢？

在生长阶段，产生創造性个人的創造性少数集团，现在已經不再具有創造的力量而降落到仅仅处于"統治者"的地位了。但是在創造性人物的領导下，无产者的分离已經完成；这是解体中的主要现象。这时，創造性的人物除了对丧失創造性的"现存权力"所遭受

的压力組織反抗之外，已經沒有什么用武之地了。所以一个社会从生长轉变到解体，創造性的星火并未消灭。創造性的人物继續兴起，依靠他們的創造力来領导，不过他們現在是被迫要从新的角度去做他們的旧工作了。在一个生长过程的文明里，創造者要担起征服者的任务，以胜利的应战接受挑战；在一个解体过程的文明里，他却要担起救主的任务，因为挑战已使丧失了創造性的少数处于无可如何之境，他需要挽救这个不能应战的社会。

这种救主是多种多样的，根据他們对社会的病症所下药方的性质，可以分为以下不同的类型。有所謂解体社会中的救主——即志在保持现社会的救主，他們不放弃对目前的希望，并要領导悲观失望者努力从动乱状态生气勃勃地前进。这些所謂的救主都是些少数統治者当中的人物。他們的共同特点就是他們救世的企图的最后失敗。但是也有些是解体社会外的救主——即企图摆脫现社会的救主。他們要从我們已經讲过的四种完全不同的可能逃避现实的方法中采取某一种方法来挽回世运。分别属于这四种派別的救主都反对保存现状。复古主义的救主要重建一个幻想的过去世界；未来主义的救主要一跃而进入一个想象的未来世界。走向超然无我道路的救主要作为一个哲学家而以帝王的姿态出现；而要走神化道路的救主，則将以降生为人的神的姿态出现。

（2）执剑的救主

一个志在保持解体社会的所謂的救主必须是一个执剑的救主，不过他的剑也可以是拔出鞘外，也可以是納在鞘內。他或者拿着他的赤裸裸的武器向四面八方揮舞，或者把他的利刃插在鞘內，端坐在交椅上，而表现为他是已經“使所有的敌人都屈服在他脚

下"的战胜者。他可以是一个赫拉克勒斯或是一个宙斯，可以是一个大卫或是一个所罗门。尽管是从来沒有停止过工作、并且在工作中死去的一个大卫或一个赫拉克勒斯，但却可以是比享尽光荣的所罗门或最显赫的宙斯更为英雄的人物；因为如果所罗门的繁荣和宙斯的宁静不是赫拉克勒斯及大卫的目标的話，那么赫拉克勒斯的勤劳和大卫的战功也将是毫无目的的努力了。揮动宝剑只是企图实现良好的目的，使得将来不需要再做更多的工作，但是这种希望是幻想。"凡动刀剑的，必死于刀剑之下"，这是宣布其王国不是世俗王国的救主所說的断語，这个断語获得了十九世紀西方政治家中一位最輕世嫉俗的现实主义者的阴郁的同意，当他用他自己当时当地的成語翻譯上引那句福音时，他說"你不能对刺刀做的唯一的一件事，就是坐在刺刀上面。"使用暴力的人不可能眞正追悔他的暴力，同时也决不能永远从暴力获得利益。

使用宝剑的典型救主都是首領及王公貴人，他們尽力建立、或成功地建設、或胜利地重建起統一国家。虽然从混乱时期过渡于統一国家往往会立即带来极大的改善，以至这种国家的成功的締造者被崇拜为神明，但是充其量統一国家也不过如曇花一现，寿命是很短促的。如果由于使用暴力，这种国家的寿命能頑强地超过它們的正常的短暫时期，这个不自然的延寿的代价也将使社会墮落，造成許多罪恶，象它們以前的混乱时期、或它們瓦解以后的間歇时期的状态一样的残酷可怕。

眞实的情况是这样的：一把宝劍一旦沾过了血，就不可能不再沾血，正如一只老虎一旦尝过人肉的滋味，从此它就不可能变成不再吃人的老虎。毫无疑問，吃人的老虎是注定要死的，如果它逃避了子弹，它还是要死于疥疮病；但是即使老虎能預见到他应得的懲

罰，它大概也不能約束它吃人的貪欲。一个社会也是这样，它要靠宝剑获得解救的話，它也会处于老虎同样的情况。領袖們可能会懊悔他們的屠杀行为；他們可能象愷撒一样对他們的敌人表示怜憫；或象奥古斯都一样解散他們的軍队，而且当他們把劍收藏起来的时候，他們可能真誠地下决心不再把它抽出来，除非是为了确实善良及合法的目的——为了維持治安、消灭在他們境內尚未斂迹的一些罪犯，或是制服在边疆外部的一些頑抗的蛮族。然而即使在埋藏着利劍的可怕基础之上的似乎是平靜的全教会范圍內的和平局面可以安度一、二百年，但是隨着时間的消逝，迟早一定会使他們的事业成为徒然。

一个統一国家的象古代罗马皇帝朱維晏那样的統治者，能不能控制那种曾經致波斯王居魯士于死命的多多益善的征服欲呢？如果他不能抵抗这种征服的誘惑，那末，他能执行詩人維吉尔安撫人民的劝告嗎？当我們以这两点来考驗他的行为时，我們就会发现他很少能够长久地实现他的良好的决定。

如果我們首先分析一下，在統一国家和国境以外的人們的关系中所采取的扩张和不侵略这两种相反政策的矛盾，我們可以从古代中国的事例說起；因为沒有比秦始皇沿欧亚草原建筑万里长城来表示納劍入鞘的决心更能給人以深刻的印象了。但是他死后不到一百年，他的力戒树立欧亚敌人的良好决定就被他的继承者汉武帝的扩张政策打破了。在古代希腊統一国家的历史中，奥古斯都的温和政策被图拉真征服安息帝国的企图所破坏，从幼发拉底河到扎格罗斯山麓及波斯灣头的暫时扩张的代价，就是古罗马帝国的財力受到不可忍受的沉重負担；这就使图拉真的继承者，哈德良，費了九牛二虎之力才清理了图拉真的宝劍遺留給他的可怕

遗产。哈德良迅速撤离他的前任者所征服的地域，但是他所能恢复的只是领土界綫，而不能恢复战前的政治状况了。

在奥托曼帝国的历史中，征服者穆罕默德（公元1451—1481年）审慎地限制他的野心，使他的奥托曼盛世在疆界上同历来东正教世界的領域一致，其中不包括俄罗斯在內；并且抵制了侵略西方基督教世界和伊朗邻近領土的各种誘惑。但是穆罕默德的继承者，阴狠的西林一世（公元1512—1520年）在亚洲破坏了他的自我克制的政策，而西林的继承者，苏里曼大帝（公元1520—1566年）又在欧洲破坏了这一自我克制的政策时，犯下了更大更多的严重錯誤。結果是奥托曼帝国被永无止境的战爭冲突弄得精疲力尽。为了两面作战，奥斯曼人能够在战场上一次又一次地打敗他們的敌人，但是永远不能消灭他們。这种恶化状况是这样深沉地反映在奥托曼帝国政府的政略中，以致在苏里曼死后帝国衰弱时期也沒有产生任何接近穆罕默德的溫和政策的长远改变。奥托曼帝国耗費掉的力量好不容易为科普柳留的政治手腕所恢复，但立刻又被卡拉·穆斯塔法在为了把奥托曼的边界扩张到来因河而向法兰克人发动的新战爭中消耗掉了。卡拉·穆斯塔法虽未达到他的目的，然而他却赶上了苏里曼的武功，围攻了維也納。但是在公元1682—1683年，正如在公元1529年的情况一样，奥托曼的武器无法敲碎西方基督教世界多瑙河上坚强甲壳的首脑。在这第二次进攻中，奥斯曼人跑到維也納便不能不受到懲罰了。奥托曼的第二次围攻所引起的西方的反攻从1683年继續到1922年，沒有碰到严重的阻力；在这个期間，奥斯曼人失掉了他們整个帝国，而再一次退守在他們的安那托利亚乡土的范围內。

卡拉·穆斯塔法象他以前的苏里曼一样，在西方基督教世界

之恣意树敌，正是犯了薛西斯的典型錯誤。当大流士的继承者薛西斯对欧洲大陆的古代希腊发动侵略战爭时，立即引起古代希腊的反攻，这就使希腊边沿的位于亚洲的領土脫离了阿契美尼德帝国，并終于导致这一帝国本身的毁灭，毁灭的过程是由雅典人地米斯托克利开始，而为马其頓亚历山大所完成。在印度世界的历史里，莫臥儿帝国中出现了一个薛西斯式的人物，即奥朗則布(公元1659—1707 年)。他想使用武力把他的权力扩张到马哈拉斯特拉領域，但是他沒有成功；而他的行动所挑起的马拉塔人的反攻，却終于毁掉了他的继承者在印度斯坦平原中央各省的統治权。

我們看到，考驗力量的第一种方法，即納剑入鞘的方法，很明显，統一国家的統治者沒有得到什么良好的成果；现在如果我們从不侵略境外人民的考驗而轉到第二个考驗，即对境內人民的容忍宽待，我們将发现这些統治者也沒有获得什么更好的結果。

例如古代罗马帝国政府决心对犹太教采取容忍的政策；虽遇到犹太人屡次的严重挑衅，它仍坚持这种容忍；但是当犹太异教徒坚决要改变整个古代希腊世界的信仰时，面对着更困难的道德問題，这种宽容政策就很难貫彻了。古代罗马帝国政府最不能容忍的基督教中的因素，就是基督教不肯接受政府宣布有权强迫它的人民做违背他們良心的事。基督徒不承认宝剑的特权；基督徒殉道者的精神最后战胜了古代罗马統治者的利剑，这就証实了德尔图良胜利反抗的豪語——基督教徒所流的血就是基督教的种子。

阿契美尼德政府，象古代罗马政府一样，原則上决定要在获得被統治者的同意下进行統治。但是这种政策的实现只达到了部分的成功。它获得腓尼基人和犹太人的誓忠，但对埃及人和巴比仑人的长期調和就失敗了。奥斯曼人虽在广泛的文化甚至民事自治的

范围内采取了宽大的教区制度，但对調和他們的萊雅这一点上也未成功。由于統治者所采的高压手段，教区制度的理論上的自由被損毁了。当奥托曼的一連串失敗出现时，萊雅就立即乘机以危险性的实际方法显示了他們对統治者的不忠和背叛。阴狠的西林一世的继承者有理由感到惋惜，那时这位行动残酷的人，由于他的大維齐（宰相）和伊斯兰教教长的共同諫阻，不曾象消灭少数伊瑪目十叶派教徒那样放手执行消灭他的人民中占多数的东正教教徒的計划（如果这传說是眞的話）。还有，在印度莫臥儿帝国的历史中，奥朗則布放弃了亚格伯传給他的继承者最重要的帝国秘密，即对印度教的容忍政策，而这一放弃就使这个帝国很快地遭到衰落的懲罰。

以上各种实例可以充分証实倚靠宝剑的救主要想挽回世运是注定要失敗的結論。

（3）时間机器的救主

«时間机器»（The Time Machine）是威尔斯先生早年所著半科学小說之一的书名。时間作为第四次元（理想中的世界）的概念在那时已是人所共知的了。威尔斯小說中的英雄发明了一种汽车——在当时是一种新奇的车——乘了这种车，可以倒轉或提前时間之流，可以随意朝前或朝后旅行。他利用自己的发明連續訪問了世界历史的远古各阶段，除了最后的一个阶段外，他都游历过，并平安地回来大談其旅行故事。威尔斯的神話就是那些复古主义及未来主义的救主們一切努力的比喻。他們认为社会的现状和前景都是无法挽救的。他們想回到理想化的过去或冲入理想化的未来以获得拯救。我們已經分析过并揭露过复古主义及未来主

义的徒劳及其破坏性；我們不必再来多說了。总而言之，这种时間机器，不是当作威尔斯牌专供单独旅行者所用的车，而是当作整个社会的公共汽车（在一定的意义上，比通俗的用意更要切实些），它必然是要失灵的。这种失敗促使所謂的救主放弃他的时間机器而拿起他的宝剑。因此他会象我們已經考察过的沒有伪装的"执剑的救主"的情况一样，終不免于失败。从一个理想者变为一个暴力者的悲慘改变，既袭击着复古主义的救主，也袭击着未来主义的救主。

在西方世界的十八世紀，复古主义的基本福音可以归納为卢梭《民約論》第一章的第一句話："人生来是自由的，但却无往不在枷鎖之中。"卢梭最著名的门徒是罗伯斯庇尔。他被公认为是公元1793—1794年法国"恐怖时代"的主要发动者。十九世紀許多无害的教授式的狂想者，把原始异教徒"北欧人"极力加以理想化，因而他們对现代的納粹恐怖行为不是完全沒有責任的。我們已經看到，一个复古运动的和平传播者，由于他为一个侵略的和暴力的继承者鋪平了道路，他可以怎样击败他自己的意图，正如提比略·格拉古成为他兄弟盖約的开路人，竟間接引起整整一个世紀的革命运动。

复古主义和未来主义之間的区别正如昨天和明天之間的区别一样的簡单明了。但是我們又往往很难决定某一运动或某一救主是属于哪一个范畴；因为复古主义在追求它的幻想时也会堕入未来主义中，从而击敗了自己；这个幻想就是"象我們历史上曾有过的那样。"当然事实上不会有这样的事；即使你已走过去而又轉回来，如果你能回来的話，这个事实也就把原来的地方改变为一个不同的地方了。卢梭的门徒們可以把"自然状态"理想化，贊美"崇高

的野蛮"，鄙视"艺术和科学"，从而促起他們的革命。但是自觉的未来主义革命者——例如一个孔多塞，从"进步"主义吸取他的灵感，是肯定会看得更清楚一些的。所謂复古主义运动的結果将永远是一个新的轉变。在所有这些运动中，复古主义的成份不过是实质上一粒未来主义丸药的外层涂料，无論这层涂料是被渴望者天真地涂上去的或是被熟练的宣传者巧妙地涂上去的。无論如何，这粒丸药如有糖衣就容易吞下去；因为赤裸裸的未来显示出不可知的恐怖，而过去则可以描写成为一个失掉的舒适大家庭，自从离开那个大家庭，解体的社会就徬徨在现代的荒野中了。所以在战争的間歇期間，英国的某种社会主义的倡議者便以中世紀复古傾向的理想家的姿态出现。他們提出了以基尔特社会主义为名的綱領；并建議只要恢复类似中世紀的行会制度就成了。但是我們可以肯定地說，如果这个綱領得以实现的話，其結果必然使得从十三世紀西方基督教世界来的任何时間机器的旅客都会感到惊奇。

显而易见，复古主义-未来主义救主会遭到象执剑的救主同样的失败。在现世的革命的乌托邦中，并不能比在統一国家中得到更多的拯救。

（4）戴着帝王面具的哲学家

在古代希腊混乱时期的初期，已經由最早、最伟大的精研超然无我的哲学家們提出过既不需要"时間机器"也不需要利剑的一种拯救方法。

"希腊各国沒有希望終止苦难——依我看来，整个人类也是一样——除非政权和哲学結合于一人，并强制阻止现今常见的只追求其中的一个而排斥另一个的通病。有两种方法达到政权和哲学的結合。或者是哲学

家成为国家的君主，或者是現在的所謂君主眞正地、彻底地喜爱哲学。"①

柏拉图在建議这个补救办法时，煞費苦心地要避免普通人們的批評。他的存在着矛盾的建議，是会招致沒有哲学傾向的人們的嘲笑的。但是如果柏拉图的办法对外行人，无論其为帝王或一般平民，是个难題的話，那么对哲学家就更是个难題了。难道哲学的目标不就是要超脫生活嗎？难道追求个人的超脫和拯救社会不是背道而馳、不可調和的因素嗎？一个人怎么能够拯救一个他要掙扎着离开的那个毁灭之城呢？

在一个哲学家的眼里，自我牺牲的化身，即被釘死在十字架上的基督，乃是愚笨的人格化。但是很少哲学家有勇气承认这个論点，更少的哲学家肯在行动上作这种表示。因为精研超然无我的哲学家从一开始就受到作为一个人的情感所牵累。他不能不顾到他的邻居的苦难，他自己的心情就是这种苦难的尺度；如果他自己經驗到某种很好的拯救方法，他也不能故意认为这个方法对他的邻居不会有同样的价値。那么，是不是我們的哲学家援助了他的邻居就阻碍了他自己呢？在这个尴尬的道德的歧途中，他要以怜憫和仁爱为罪恶的印度思想或以"行动为思維的軟弱形式"的埃及哲人普罗提諾理想来作避难所是沒有用处的。他也不甘心于被判为理智和道德的前后矛盾，关于这些矛盾，斯多葛派的祖师們曾經被普路塔克直率地批判过，并引用克呂西波的一篇文章作証，在这篇文章中，作者一方面責备学院式的优閑生活，而在另一方面又竭力加以推崇。② 柏拉图本人宣布，已經精通超然无我艺术的哲学

① 柏拉图：«理想国»(Plato: Republic, 473 D)。

② 普路塔克：«关于斯多葛的論辯» (Plutarch: De Stoicorum Repugnantiis, chs. 2 and 20)。

家，此后再也不許享受他們經过艰苦奋斗而获得的光明。柏拉图以沉重的心情囑咐他的哲学家們，要他們重入深渊，因为他們应該帮助那些仍在"苦难和鐐銬"中的伙伴們。給人印象最深的是伊壁鳩魯忠实地执行了柏拉图的戒律。

这位古代希腊哲学家的理想就是一个沒有騷动的宁静状态。很显然，在納撒勒的耶穌以前，他是唯一可以获得古代希腊救主称号的人。这个光荣通常是帝王的专利，也是政治和軍事成績的酬报。伊壁鳩魯的空前特点就是头脑冷靜的哲学家愉快地服从良心的不可抵抗的召喚，这乃是一种意外的收获。卢克莱修的詩章对伊壁鳩魯的拯救事业是这样充滿感激和贊美的热情。这就說明，至少在这种情况下，这个救主称号不是空洞的形式而是有深厚感情的，这是认識并崇拜伊壁鳩魯的、同伊壁鳩魯同时代的人們传播下来而为这个拉丁詩人所承受的感情。

伊壁鳩魯的自相矛盾的历史指出，如果哲学家认真执行柏拉图的計划而使他們自己成为帝王，那就要肩負忧苦的重担。所以难怪柏拉图的另一方法，即把帝王变成哲学家的方法，对每个具有社会良心的哲学家(从柏拉图本人开始)来說，吸引力更大得多。柏拉图在一生中曾三次自动（虽然有点勉强）走出他的阿提卡退隐处，渡海到叙拉古企图改变西西里的一位独裁者，使后者能有合乎雅典哲学家对王公貴人所期望的責任的意識。但是我們只得遺憾地承认，其結果仅仅是在古代希腊历史中增加了奇妙的但又毫不足道的一页。历史上确有各种帝王，他們在公余之暇或多或少认真地向哲学家們請教过。在这方面，西方历史学家最熟悉的例子就是十八世紀西方世界的所謂"开明专制者"。他們以纵容或爭吵的不同方式对付自伏尔泰以下的各色各样法国哲学家借以自娛。

但是我們很难在普魯士的腓特烈二世或俄罗斯的叶卡德琳娜二世这些人中，找到一个滿意的救主。

还有些著名的統治者曾經从已經死去很多年的导师学得很眞实的哲学。马可·奥勒留声称他曾受益于他的导师卢斯提克和塞克斯都。但是毫无疑問，这些原来默默无聞的教师仅仅是搬运过去伟大斯多葛派的哲学，尤其是生活在公元前二世紀距马可的时期已有三百年的巴奈修的哲学。印度的阿育王是佛陀的门徒。但在阿育王登位时，佛陀已去世二百年了。在阿育王治下的古代印度世界及在马可治下的古代希腊世界的情况可以証明柏拉图的論点："当必須統治国家的人恰恰是世界上最不愿意作統治者的人的时候，整个社会生活才会变得最快乐、最和諧"。但是他們的成就随着他們的死亡而消失了。马可违背了他的前輩們很有成效地忠实信守了近百年的传統的继嗣法而选擇了他自己的儿子作为继承者，因而使得他的哲学的业績成为徒然。至于阿育王的圣德也未能拯救下一代的孔雀王朝，这个王朝在篡国者普西亚米陀一击之下就垮台了。

如此看来，哲学家帝王也沒有能够从解体的社会中拯救其国人。事实便是証明；但是我們还要探索一下，这里是否还有它們自己的解释。如果我們稍稍深入一步，我們就会发现它們是有其自己的解释的。

这个解释确是包括在柏拉图«理想国»的一节內，在这里他所介紹的一个帝王子孙是一个天生的哲学家。他假定在某一个时期及某一地方，无論如何，这样一个哲学家的帝王子孙将会继承他父亲的王位，并担负起把他自己的哲学原理运用到政治实际上去的任务。柏拉图提出这个假定后，就急切地得出他的結論："这样的

統治者，只要有一个，就足以充分实现看来在当时现存条件下完全不能实现的計划——如果他能够得到全民的贊同的話。”这个論辯的导演者继續解釋他的乐观的原因。他說“如果一个統治者制定了我們理想的法律并采納了我們理想的社会习俗，那么它就一定不会超出他的臣民同意按照他們的統治者的意愿而行动的可能性的范围。”①

这些最后的假設对柏拉图的計划的成功，显然是极重要的。但是很明显，这些条件也可以靠迫使大众仿效遵行来实现。我們已經看到硬性的社会訓练的捷径常常会使采取这种办法的人陷于毁灭，而不是达到他們的目的。只要哲学家-帝王的社会策略中包含着精神的或物质的压力，那就足够說明他的救世的企图是必然要失败的。如果我們更多地从这一观点来考察一下他的策略，我們就会发现他使用的压力也是特别粗暴的。因为柏拉图虽然尽力使哲学家-帝王的政府获得被統治者的同意，这当然很好；但是很明显，对于一个絕对主权者来讲，哲学家和帝王双重人格的結合将是毫无意义，除非这个帝王可以随时准备在必要时使用物质压力。而这种必要情况是可以随时发生又是完全可以预料的。

“人民的天性是易变的，对他們說服一件事是容易的，但是要他們坚持这个信仰就困难了。因此为了便利起见，当他們放弃这个信仰时，就需要使用武力强迫他們接受这个信仰。”②

在这些健全而又残酷的語句中，马基雅維里指出了哲学家-帝王的策略中的一个有害因素，而柏拉图却謹愼地把它藏在背后。如

① 柏拉图：«理想国» (Plato: Republic, 502 A-B)。

② 马基雅維里：«国君論» (Machiavelli: The Prince)，第6章。

果哲学家-帝王不能以劝誘感化的方法达到他的目的，他就会甩掉他的哲学而揮起他的宝剑。連马可·奥勒留也采用了这个武器来迫害基督教徒。我們再一次面对着俄耳甫斯圣者变为訓练总监的可怕现象。实际上，这个哲学家-帝王之所以注定要失敗，便是因为他企图把两种矛盾的本质兼备于一人。哲学家闖入帝王的权力范围內，因而使自己手足无所措；相反地，帝王闖入哲学家冷静沉思的境地，因而也使自己陷于自相矛盾中。正如“时間机器”的救主在純粹的形式上是一个政治理想家一样，哲学家-帝王由于抽出了他的宝剑，也是就被迫宣布了他自己的失敗。这就証明他也不过是一个伪装的“执剑的救主”。

(5) 神而人化者

我們现在已經考察过三种不同的創造性天才的出现。他們生活在一个解体的社会中，下了决心要想以他們所有的权力和精力負起对社会解体的挑战进行应战的任务。但是我們已发现每一种所謂拯救方法总是立即或終于宣告失敗。从这一系列的幻灭經驗中，我們得到什么結論呢？这是否表示，凡是一个所謂救主，只要他仅仅是一个人的話，那么想要拯救解体社会的任何企图終归是注定要毁灭的呢？让我們提醒我們自己，我們已从經驗中証明这一經典名言中的眞理：“凡动刀剑的，必死于刀剑之下。”这是一位救主說的話，他就是以此为理由命令他的一个揮刀的门徒把刀收起来。納撒勒的耶穌首先治愈了彼得的刀所造成的伤痕，然后自愿地使自己忍受最大的侮辱和酷刑。而且他不肯动刀的动机并非因为根据实际估量到在这种特殊情况下他的武力不是敌人的对手。后来他对他的审判者說，如果他要动刀的話，他肯定可以凭“十

二营天使"获得一切刀剑术所能赢得的胜利。但是，由于他相信他的眞理，他还是不肯使用武器。与其以刀剑获胜，他宁愿死在十字架上。

耶穌打破了我們已經研究过的那些所謂救主的慣常行为，在严重关头选择了这种完全不同的办法。是什么灵感使得納撒勒的救主采取这一伟大的新的途径呢？要回答这个問題，我們可以反过来先問問，使他区别于那些放弃他們的虛伪行为而变成剑客救主的是什么呢？答案是：这些人知道他們自己仅仅是人，而耶穌却相信他自己是上帝的儿子。我們是否可以和贊美詩作者下同样的結論，即"救世任务是属于上帝的"，而在一定意义上讲，如果沒有神的成分，人类的所謂救主将永远不能完成他的任务呢？现在我們已經估量出并找到了那些仅仅是人而自称为救主的不足之处。在我們最后的討論中，让我們轉向那些自称为神的救主。

现在回顾一系列自称为神的救主，而要給他們自认是什么和做的是什么作出一个評价，似乎是过于魯莽地运用我們习惯了的鉴定方法。但在实际上，这不会是我們的困难，因为不管他們怎样宣称他們的神性，我們将发现，在我們整个系列的人物里，除了一个例外，都不过仅仅是人。我們将要在許多阴影、抽象中进行研究，这些阴影、抽象是贝克萊式的非实在(他的存在就是被感知)，也是一些"人"，对这些人必須作出象现代的研究对"斯巴达王来客古士"所作的"他不是人，而是神"的判断，然而我們的祖先却认为来客古士是一个有时期可考的实在人物，就象雅典的梭伦同样可靠。虽然如此，我們仍要继續評价。我們可以从标度最低的一端，从依靠神力解围的奇遇开始，从人的水平綫試行上升到最高的神圣十字架上。如果死在十字架上是人所能尽的最大的可能来証

明他所宣布的自己神性的眞实，那么出现在舞台上以証明自己的神性，从而宣称自己也是一个救主，当然是最不費力了。

在古代希腊文明衰落的世紀里，困惑的編剧家在启蒙时代仍然为习俗所束縛，剧本的結构仍取材于传統的希腊神話。对这些編剧家来說，雅典舞台上解圍的神力却眞眞是上帝所賜。如果剧本的情节，由于不可解决的道德罪恶或实际上不象会有的事，在未达到自然結束时即碰到难关，編剧者可以用一个神力奇遇来使他自己从他的艺术的糾紛中摆脫出来。他可以創造一个超自然的人物——神，把他悬在空中或用车推上舞台，作为收场。雅典戏剧家慣行的这种把戏是学者的耻辱，因为奥林匹斯神力干涉者解决人类問題的办法，旣不能說服人的理智，也是不合于人的心情的。在这方面，欧里庇得斯是最突出的粗率的例子。一位现代西方学者曾說欧里庇得斯每引出一个神力解圍的奇遇沒有不带侮蔑性的。照維罗耳說来，欧里庇得斯，这个“理性主义者”（这是維罗耳給他的称号），利用传統的习慣来掩飾他的諷刺和咒駡的攻击。如果他公开这样做，他就难免不受懲罰了。这种烟幕的构造是很理想的，因为这个詩人的“低級”敌人是不会懂得的，所以不怕他們的攻击，而和他同道的怀疑派伙伴却是一目了然而表示会心的微笑了。

> “可以毫不夸大地說，在欧里庇得斯的舞台上，无論神說什么，一般总认为是不可靠的。在任何情况下，从作者的观点来說，是受到反对的，而差不多它也是被当作謊言的。‘使神出现在舞台上，就是說明神是不存在的。’”①

① 維罗耳：«欧里庇得斯，理性主义者»（Verral, A. W.: Euripides the Rationalist），第138页；末句引自阿里斯多芬：«地母节妇女»（Aristophanes: Thesmophoriazusae, ll. 450—1）。

同人类的宏愿及苦难距离較近而更値得敬佩的却是一些人类母亲和超人或神灵相結合而生的半神人。例如古代希腊的赫克勒斯、阿斯克勒庇俄斯、俄耳甫斯。这些半神人具有人的血肉，企图用各种方法努力减輕人类的負担；并且当妒忌的諸神給予人們以懲罰时，他們就同他們所服务的人們共同分担不幸的遭遇。半神人也同人一样不免于死亡，这是半神人的光荣。在一个将死的半神人的后面隐約浮现着一个更伟大的眞神的形象。他是以各种不同的名称为了不同的世界而牺牲的，例如，賽格留斯为了米諾斯世界，搭模斯为了苏末世界，阿提斯为了赫梯世界，巴尔德为了斯堪的納維亚世界，阿多尼斯为了叙利亚世界，胡賽因为了什叶派世界，基督为了基督教世界。

显相众多而情感則一的这个神是誰呢？他出现在人世舞台上虽有十几种面貌，但最后赴湯蹈火的精神、受难和死亡的悲剧表现，則完全是一致的。如果我們拿起人类学家的神棒，我們可以追究出这出永不改变的戏剧的历史根源。“他在耶和华面前，生长如嫩芽，象根出于干地”① 这个不避死亡的神的最古老的形态正是体现了植物的精灵，因为植物在春天为了人們而生，到了秋天又为人們而死。大自然神灵的死給予人类許多利益；如果这位降福者不为人类而死亡，那么人类便要毁灭。“他为我們的罪过受害；他为我們的罪孽压伤；因为他受了刑罰，我們才得平安；因为他受了鞭伤，我們才得医治。”② 但是外表的成就无論怎样的堂皇和付出了多么高的代价，也不能揭露一个悲剧最深的秘密。如果我們要知道这个

① 《以賽亚书》(Isaiah)，第53章，第2节。

② 同上书，第5节。

秘密，我們一定要超出降福于人的神所賜的利益及神作为主角的損失范围去找寻它。神的死亡和人的收获不能代表整个故事。不懂得主角的境遇、情感和动机，我們就不可能懂得这一戏剧的意义。这个待死的神是自愿地选擇死，还是被迫而死呢？他是充滿了慷慨之情呢，还是怨恨之心呢？他的死是出于仁爱呢，还是出于絕望呢？除非我們找到这些問題的答案，我們是很难断定这种拯救仅仅是通过神的損失而使人們得到等量的利益，抑或它将是一种心灵的沟通（“象从焰火获得的光”①），使人得以感染神的純洁和自我牺牲，分享神对世人所表示的仁爱和怜憫。

这个垂死的神是以什么精神赴死的呢？如果我們提出这个問題，就不同悲剧的外表逐一加以考察，我們将会看到完全的牺牲和不完全的牺牲会自行划分。即使在卡里俄珀对俄耳甫斯死亡的美丽悼詞里，也还存在着一种刺耳的怨恨音調，使基督徒听来不能不感到惊异。

“我們世俗的人何必为我們儿子的死悲痛呢？試看这些神，他們自己也沒有权力阻止死亡的魔手不落在他們孩子的身上。”②

垂死的神的故事里竟有这样的道德观点！这就是說，俄耳甫斯的母亲，这位女神，若是能阻止的話，絕对不肯让俄耳甫斯死去。象一朵乌云遮盖了太阳一样，这位古代希腊詩人的自白使俄耳甫斯的死失掉了光彩。但是安提培特尔的詩在另一个更伟大的作品中找到了答复。

---

① «柏拉图书信»(Flato's *Letters*), VII, 341 C—D。

② 安提培特尔：«俄耳甫斯之死的輓歌»(Elegy on the Death of Orpheus by Antipater of Sidon)(約公元前90年)。

"上帝是这样热爱这个世界，所以他献出他的独生子；誰相信他，誰就不会毁灭，而获得永生。"

当福音书这样答复了挽歌时，它宣布了一个神圣的预言。"許多(人)要改变，要消逝，但是其中有一个却要留下。"① 这就是实际上我們对救主的最后分析的結論。我們开始探討时，我們是在一队强者中进行的；但是当我們向前迈进时，一批批的行进者在这个竞賽中掉队了。首先失敗的是那些劍客，其次是复古主义者和未来主义者，最后是哲学家，直到后来只有神留在进程中了。在面临死亡的最后考驗时，只有极少数，甚至連自称为救主的神里面也只有极少数，能够敢于跳入冰河，使他們的荣誉經得起考驗。现在，当我們站在这儿眼望彼岸时，一个独一无二的形象从激流中崛起，立刻布满了整个地平綫。这就是救主。"耶和华所喜悦的事，一定会在他手中亨通。他一定会看见自己劳苦的功效并感到满意。"②

① 雪萊：《阿童尼》(Shelley Adonais, Iii)。

② 《以賽亚书》(Isaiah)，第53章，第10—11节。

二十一 解体的节奏

在前一章我們已經找出在生长的和解体的社会里，創造性人物的任务中存在着相同的、也包括不可避免的相反的状况。我們现在要研究問題的另一方面，同样地要探索所謂生长的节奏和解体的节奏之間的一种相同而又是相反的现象。在整个研究中，每一场合所用的还是挑战和应战这一基本公式，这在我們已經是很熟悉的了。在一个生长的文明里，一个挑战遇到一个成功的应战，这个应战又发动另外一个不同的挑战，而遇到另一个成功的应战。这个生长的进展是无止境的，除非或者直到一个挑战兴起，而文明已不能应付。这个悲剧就意味着生长的停止，即我們所謂的衰落。在这里相互关系的节奏开始了。这个未被接受的挑战仍然会继續出现。第二次最大努力的应战如果成功，生长自然将会恢复。但是我們假定这个应战經过局部和暫时的成功，仍是失敗了。这就会更加向后退化。或者經过一个时期对这无休无止的挑战再企图一次应战而获得一定的暫时和局部的成功。这个应战将会再遇到失敗。这个失敗可能是也可能不是最后的崩潰以至使这个社会瓦解。在軍事术語上，这个节奏可以称作动乱—集合—动乱—集合—动乱……

如果我們回到我們在本书前部很早就提出并經常应用的专门名詞，很显然，跟在衰落之后的混乱时期是动乱；統一国家的建立

是集合;統一国家瓦解后的間歇时期是最后的动乱。但是我們已注意到一个統一国家的历史,即古代希腊史;在公元180年马可·奥勒留死后古代希腊衰退到混乱状态;而在戴克里先时期,它又复兴了。任何特殊的統一国家的历史可能証实有多于一次的衰退和复兴。当然,衰退和复兴次数的多少可能是要看我們分析我們的对象所用透鏡的力量而决定。例如,公元69年,“四王紀年”时曾有过一个短期的、但可惊的衰退。但是在这里我們只是談突出的现象。在混乱时期中,也可能出现局部的复兴。如果我們承认在混乱时期里总有一次显著的复兴,而在統一国家的期間也有一次显著的衰退;这就給我們这样一个公式:动乱—集合—动乱—集合—动乱—集合—动乱。我們可以說这是三拍半的动乱—集合节奏。当然,三拍半的节奏是沒有什么特殊价值的。一个解体的特殊事例可能表现为两拍半,或四拍半,或五拍半,但是基本上仍然符合解体过程的一般节奏。不过实际上,三拍半似乎是适合于許多种解体社会的历史的。为了証实这一点,我們可以回顾一下几个历史的例子。

公元前431年是古代希腊社会衰落的极其正确的日期,而奥古斯都則是在四百年之后在公元31年建立統一国家。在这四百年期間,我們是否在任何地方也可以发现动乱—集合的运动呢?毫无疑問,我們是可以找到的。这种运动的标志之一就是在公元前四世紀下半期,提摩利翁在叙拉古传播和諧的社会福音,而亚历山大大帝又把它推广到更大的范围内。另外一个标志是哲学家芝諾和伊壁鳩魯及他們的门徒广泛地传播全球或世界联邦的概念。第三个标志是政体实驗的成果——例如塞琉西帝国,亚加亚和埃托里亚联邦同盟及罗马共和国。这些組織都是企图超越城邦的传

統的主权。我們还可以引証其他一些标志，但是这里所举的資料，对于我們所推測的集合已足够給予一些梗概和大致的地位了。集合之失敗，主要是因为这些新的扩大的政治单位，虽然成功地超越了个别城邦的范圍，但是它們在相互关系方面，就象第五世紀的古代希腊各城邦一样，彼此不能容忍、不能合作；五世紀时，它們发动了雅典-伯罗奔尼撒战爭造成古代希腊的衰落。我們可以把公元前218年汉尼拔战爭开始的时期，作为第二次退步或称为第一次集合之失敗（实质上是同一回事）的时期。在罗马帝国的历史中，我們已經找到随着一世紀之久的退步而来的一个复兴。这就給我們构成了三拍半的节奏。

如果我們轉向古代中国社会的解体，我們可以认为衰落之期起于公元前634年楚晋之間的不幸冲突，而古代中国和平統一国家之建立则在公元前221年秦灭齐之时。如果上述这两个时間是古代中国混乱时代的起訖日期，那么在这个期間有沒有集合和退步的迹象呢？肯定是有的，因为在古代中国混乱时期，大約相当于孔子的时代(約公元前551—479年)，便出现了明显的集合。公元前546年曾經召开过一次弭兵盟会，虽然这个盟会最后是夭折了。再则，如果我們看一看古代中国統一国家的历史，在公元一世紀前汉和后汉之間的时期，我們也可发现很突出的退步和复兴。我們又一次找到我們的三拍半。中国的这种情况出现得很有规則，而比古代希腊的同样情况早二百年。

在古代苏末的历史中我們也可找到同样的記載，因为在苏末的混乱时期，集合和动乱的"拍子"是特别显著的。在苏末統一国家的整个时期中，动乱和集合的互相对应的拍子是非常突出的。如果我們以伊累克的軍人盧加尔薩基西（約公元前2677—2653年）

的事业作为混乱时期开始之时，而以乌尔的乌尔-恩格(約公元前2298—2281年)建立苏末統一国家作为其終点，那么至少在納拉姆辛时期(約公元前2572—2517年)，造型艺术的显著发展便是这一期間集合的一个标志。苏末的短暫和平时期是从乌尔-恩格登位到汉穆拉比的死(約公元前1905年)，但是經过研究，这个太平现象，只不过是包藏着广泛混乱状态的一层薄薄的外壳而已。在乌尔-恩格登位以后一个世紀，他的“四方王国”就陷于支离破碎的局面。这种分裂状态存在了約二百余年，直到它最后瓦解的前夕，汉穆拉比才又重新建立了統一国家。

现在我們所熟悉的节拍在东正教世界主体的解体中，又复出现了。我們已經証实，在公元977—1019年罗马-保加利亚战争爆发时，这个文明就已归于衰落；而終于重建教会統治下的和平之时当始于公元1371—1372年奥托曼征服马其頓之时。在东正教混乱时期的起訖之間，我們发现由东罗马帝王阿历克塞·科穆宁(公元1081—1118年)領导的一次集合，这一集合延續了一个世紀。后来的这个奥托曼統治下的和平終于在公元1768—1774年的俄土战争中的失敗所震撼而土崩瓦解了。虽然这个崩潰标志着奥托曼政权决定性的衰落，但是奥托曼的紀年史提供了明显的証据，說明一次早期的退步曾經被一次集合所补救。这一退步是发生于公元1566年苏里曼大帝死后，巴迪沙的奴隶家族的迅速腐朽；而集合则是由于后来巴迪沙的东正教萊雅和自由穆斯林市民結为伙伴的实驗而产生的。这时自由穆斯林市民已掌握了政权，并不再坚持那些东正教基督徒必須以皈依伊斯兰教作为参予国家政权的代价。大臣科普柳留的革命性改革工作，使奥托曼帝国获得一个喘息时机。后来奥斯曼人在回忆中仍称这是一个“黄金时代”。

在印度社会解体的历史里，最后的半个拍子还未到来，因为由英国的統治所造成的印度統一国家的第二阶段（指第二次世界大战爆发以前——譯者）尚未告終。另一方面，早期的动乱—集合的三个拍子已留下它們的記录。第三个动乱的出现是介于莫臥儿帝国崩潰和英国继承者来临之間百年期間的无政府状态。第二个拍子的集合现象是同样明显地发生于亚格伯治下建立的莫臥儿帝国的时代（公元1566—1602年）。以前的动乱的迹象是不太明显的。但是如果我們研究一下印度历史上开始于十二世紀下半期印度各土邦之間爆发的互相残杀的混乱时期，我們将注意到在十二、十三世紀期間，印度統治者及穆斯林侵略者所造成的灾难，及其后在十五、十六世紀大批穆斯林侵略者包括亚格伯的祖先所造成的灾难，在这些年代里，只在十四世紀阿劳丁及腓魯兹王朝才有过一度暫时緩和的迹象。

我們可以把凡是具备足够証据而值得考証的其他文明的解体作同样的分析。在某些实例中，我們发现它的“拍子”沒有打足，这仅仅是因为所提及的文明还沒有达到自然死亡的阶段就被它的邻居吞灭了。但是关于解体的节奏我們已經引了足够的証据，并且把这个节奏联系到我們自己西方文明的历史，从而探索一下我們已經提过多次而尚未获得答复的問題。这个問題就是：我們自己的文明是否已在衰落，如果是的話，那么它现在已达到解体中的哪一个阶段。

有一个事实是很明显的：我們还未获得建立一个統一国家的經驗，虽然有过两次拚命的努力，一次是在本世紀的上半期，德国人曾企图强派一个統一国家給我們，一次是在一百年以前法国的拿破仑也曾作过同样的尝試。另外一个事实也是很明显的：我們都

有一个十分热烈的愿望，就是要建立某种形式的世界秩序而不是統一国家。这种世界秩序可能同古代希腊的某些政治家及哲学家在古代希腊混乱时期所宣传而未实现的和諧之局相似；这种和諧之局将获得統一国家的福祉而沒有它的致命的詛咒。統一国家的灾害就是各不相下的群雄在一场爭夺战中留下的唯一胜利者給予人們的打击的悪果。这就是我們已經看到的"以劍拯救"等于沒有拯救的結果。我們所寻求的是自由人民自愿結合在一个統一体內，形成沒有压迫的、长远的协調和让步。沒有这些条件，这个理想是不能实现的。这是现代許多人专心一志研究的題目，这里用不着多談了。在 1918 年 11 月停战前后的几个月期間，美国总統威尔逊在欧洲(虽然不是在他本国)所享有的惊人威信，就可衡量我們世界的期望了。談論威尔逊总統的现代文献都是散文；而关于奥古斯都的保存下来的最著名文献却是維吉尔和賀拉斯的詩歌。但是无論是散文或是詩歌，这些作品所流露出来的信念、希望和感激的生动精神是同样明显的。然而，結果并不相同。奥古斯都为他的世界建立了一个統一国家，而威尔逊却沒有能給他的世界以比較美好的东西。

"那个小人物一个一个地計算；
　他的一百之数很快就滿員。
这个大人物，志在百万，
　結果还缺一个团。"①

这些考虑和比較就是暗示我們的混乱时期已經有了很大程度

① 勃朗寧：《一个文学学者的葬礼》(Browning, R.: A Grammarian's Funeral)。

的发展。如果我們要問，在不久以前，什么是我們最突出和最特殊的灾难，答案是很明显的：互相残杀的民族主义的战爭。正如本书前部所已指出，民主和工业主义所解放出来的力量恰成为加强这种民族主义战爭的联合“动力”。我們可以把这种灾难的发生从十八世紀末法国革命战爭爆发时算起。但是过去当我們考察这个問題时，我們已經証实在我們西方历史的近代一章里，这一残暴战爭的回合已不是第一次而是第二次了。再早一次的回合是所謂宗教战爭，它从十六世紀中叶到十七世紀中叶蹂躪着西方基督教世界。在这两次残暴战爭的回合之間横亘着一个世紀的毒害較輕的战爭。在这期間，战爭仅仅是“帝王們的游戏”，未为执迷于宗教教派或民族民主的情緒所加剧。所以在我們自己的历史里，我們也发现了混乱时期的一个典型：衰落，集合，第二次的退步。

我們可以指出何以在我們的混乱时期的过程中，十八世紀的集合是短暫的和夭折的。这个原因就在于所謂启蒙时期的寬大政策不是建立在基督教的信仰、希望和仁慈的道德基础上，而是建立在幻灭、恐惧和譏誚的冷酷的社会时弊上。它不是宗教热情的光輝成就，而是衰落頹废的簡易副产物。

由于十八世紀启蒙时代的灵性的貧乏，我們能否預见到我們的西方世界爆发第二次更为凶暴的战爭将有怎样的結果呢？如果我們看一看我們的未来，我們可以提醒自己，尽管我們了解其历史的其他所有文明都已灭亡或正在沒落，但是一个文明終究不是象一个动物的有机体一样，經过一个預定的生命过程，就注定必得死亡。即使所有其他已經产生的文明，在实际上，証明是会走这条死路，但是还沒有已知的历史决定論的法规可以强迫我們逃脫混乱时期的已經是不能忍受的煎熬而陷入統一国家的更大的灾难中，

并在这一灾难中我們将在一定时期內化为灰尘。同时，其他文明的历史及自然过程的先例，也一定会可怕地出现于我們现时的險恶情形中。这一章是在1939—1945年大战前夕，为已經渡过1914—1918年大战的讀者們写的。它的重版是在第二次世界大战告終之后。这次战爭的結束是由于发明并使用了原子弹；原子能对人的生命和事业的破坏性达到了空前的规模。这些在悬崖絕壁的陡坡上迅速而連續发生的悲慘事件必然对我們的未来引起黑暗的怀疑；而且在这緊急关头这种怀疑有动搖我們的信心和希望的危险。这就更需要这些灵性的表现尽最大的努力来加以挽救。在这里，我們碰到我們不能回避的挑战，而我們的命运就倚靠我們的应战。

"我梦见一个人，他的衣衫襤褸，站在一个地方，脸背着他自己的房屋，手里拿着一本书，背上負着一个重荷。我看见他翻开书閱讀；当他閱讀时，他一边流泪一边顫抖；及至他实在不能控制了，便发出悲痛的呼叫'我怎么办？'"

班扬的"基督徒"的苦恼不是沒有理由的。

"（他說）我确实得到某种消息，說我們这个城市将要被天火所焚毁，在那可怕的灾难中，我自已，你——我的妻，你——我的可爱的小宝宝，都将悲慘地同归于尽；除非能找到逃避的方法使我們得到拯救。但是我还看不见逃避的道路。"

基督徒对这个挑战是怎样应战的呢？他是不是东张西望好象想逃跑，抑或因为他不知何去何从而站着不动呢？或者他要一直边跑边喊"生命！生命！永生！"他的眼睛注視着一綫光明，他的脚要迈进一个隐約不明的边门呢？如果我們对这个問題的答复不倚靠别人而仅仅依賴基督徒本身，那我們对于人类天性是一样的这种

认識，就会使我們預言基督徒的明显的命运就是死亡于他的毁灭的城市里。但是古典神話告訴我們在决定性的关头，人类主角并不是完全靠他自己的力量。按照班扬所說，这个基督徒是因为遇见天使而得救的。而且我們不能設想上帝的永恒的性格是差于人类的英雄人物的，上帝曾一度赦免我們社会的死刑，我們可以并且一定要向上帝祷告再一次的赦免。如果我們以謙卑及悔悟的心情去祈求，他是一定不会拒絕的。

二十二 通过解体，趋于标准化

现在我們已經完成对文明解体过程的探索；但是在結束本題之前，我們还要再考慮一个問題。当我們回忆我們已經研究的过程时，我們要問一問，我們是否找到任何主要的傾向在活动。毫无疑問，我們发现了标准化和一致化的傾向。而这个傾向是同我們所找到的文明生长的标志即分化和变易的傾向是互相关联而又彼此对立的。最近我們已注意到在解体的节奏中，表面上存在着三拍半的一致性的傾向。而一致的更为显著的象征却是解体社会的一律分裂成为三个严格划分的阶級，而每个阶級所完成的是同样的工作。我們已看到少数統治者一致进行哲学工作，并产生統一国家；内部无产者一致发现"高級宗教"，其目的就是要和統一教会打成一片；外部无产者一致集合軍事集团，以便在"英雄时代"找出路。产生这几种情况的一致性的影响是如此深远，这就使我們能够在本章末給解体过程排列出一张表解。更值得注意的是研究灵魂分裂所暴露的行为、情感和生活的一致性。

将生长中的变易和解体中的一致予以对照，是我們在考慮簡单的类似事例（如珀涅罗珀的織品的寓言）时，可以預期得到的。在奥德修斯离别了家园之后，他的忠实的爱妻为了应付那些纏扰不休的求婚者，只好宣称她在为老拉耳忒斯織完一件殮衾，就嫁給他們当中的一个。因此，白天她习惯地在她的織机上紡織；而夜

里，她又拆掉她在当天所做的工作。当每天早晨这位織女理好她的經綫开始紡織的时候，如果她愿意的話，她可以有无限量的花样任凭她选擇；她每天可以織出不同的花样。但是她在夜晚的工作却是单調不变的，因为当她拆掉她的織品时，各种花样就沒有什么区别了。白天的一套动作无論是怎样的复杂，但夜晚的任务就仅仅是簡单地抽出紗綫的动作而已。

珀涅罗珀进行这种不可避免的单調的夜工，是值得怜憫的。如果这种沉悶工作沒有目的，那就更加不能忍受了。鼓舞着她的是她的灵魂里的一支歌："我和他一定要团圓"。她就是在期望中生活着、工作着；而她的期望实现了。这位英雄回来了，发现他的女英雄仍然是属于他的。而《奥德賽》的詩篇也就以他俩的团圓而結束。

如果，照这样的情形而論，珀涅罗珀并沒有白白地抽出紗綫，那我們所研究的更伟大的紡織者的工作又怎么样呢？他的歌曲可以从歌德的詩里获得人間的表达：

"生潮中，业浪里，
淘上复淘下，
浮来又浮去！
生而死死而葬，
一个永恒大洋，
一个連續的波浪，
一个有光輝的生长，
我架起时辰的机杼，
替神性制造生动的衣裳。"①

---

① 歌德：《浮士德》，新文艺出版社1953年版，第1卷，第28页。

当世界的灵性在“时辰的机杼”上又紡織又抽出它的紗綫时，它所完成的工作就是人的尘世历史表现于人类社会的起源、生长、衰落和解体。在所有这些生命的翻騰动蕩里，我們可以听到基本节奏的拍子，而它的变化，就是我們已經知道的挑战和应战、退隐和复出、动乱和集合、亲体和子体以及分裂和再生。基本节奏就是阴阳交替的拍子。听着这个拍子，我們就认識到虽然右轉的歌舞应和了左轉的歌舞、失敗紧跟着胜利、毁灭回答了創造、死对应了生，但这节奏所拍出的运动既不是一个不分胜負的战爭的一次变动，也不是地獄中踏车的一次旋轉。这个永远旋轉的车輪并不仅仅是一种循环重复，如果每一次旋轉都使这个车辆朝着目的地走近一步，如果每一次重生表示一些新东西的产生而不是复制一些过去已經生活过而又死了的东西，那么輪回就不是在地獄的车輪上永施苛刑的可怕手段了。在这个表演里，阴和阳拍出的音乐是創造的詩歌。我們不要想入非非，以为我們弄錯了；因为如果我們听清楚，我們就能領会出創造的音調和毁灭的音調在交替着。这个二重奏非但不是可怕的虛假的曲調，反而是眞实生活的佐証。如果我們认眞地听，我們就可发觉当这两个音調相遇时，它們不是产生嘈杂而是和諧。創造不会成为創造，如果它不能吞灭所有的东西，包括它自己的对立面在内。

但是世界灵性所織的生动的衣裳又怎么样呢？它是否边織边收藏在天上，抑或我們在世上，无論如何，总能瞥见一下这件灵秀織品的片絲寸縷呢？对那些被織工拆散开来而散置在織机脚旁的碎紗，我們又作何感想呢？我們已經知道，当文明在解体时，虽然这个表演的行列不是十分实在的，但是它也决不是从此消灭而不在后面遺下一些痕迹。当文明瓦解时，它們經常遺留下一些統一

国家、統一教会及蛮族軍事集团。我們怎样对待这些事物呢？它們是否仅仅是一些渣滓，或者如果我們拾起来，这些垃圾就可以証明是这織工的新的創造艺术的杰作呢？这些織品是否由他暗暗地运用他的巧妙手法，以一种灵性的工具織成的，而不是那似乎吸引着他的全副精神的发出噪声的織机的产品呢？

如果記住这个新問題，我們再回顾一下我們以前探索的結果，我們将会有理由相信我們所研究的这些东西，不仅仅是社会解体的副产物，因为我們开始碰到它們时，就是一种亲体和子体的象征。这就是一个文明和另一个文明之間的关系。很明显，从历史的观点看，这三种事物（統一国家、統一教会和軍事集团），不可能单由一个文明来解释，它們的存在牽涉到一个文明和另一个文明之間的关联。所以它們三者都可以要求作为独立的实体来研究。但是它們的独立可以达到什么程度呢？在研究統一国家时我們已經发现它們带来的和平之短暫正如它們的虛假的堂皇一样。在研究蛮族軍事集团时，我們又一次发现这些已死文明尸体中的蛆虫沒有希望活得比腐烂的尸体化为干淨元质的时間更为长久。但是尽管軍事集团可能注定要象阿喀琉斯那样夭折，然而蛮族的短命至少却能在贊扬英雄时代的传奇詩歌里留下一些回声。剩下的問題就是，为每个高級宗教所要求参加的統一教会的命运又怎样呢？

很明显，现时我們还不能立即答复这个新的問題；同样的明显，我們也不能不理睬这个問題，因为它掌握着这个織工的工作意义的秘密。我們的研究还未終止，但是我們已达到我們所要探索的最后問題的边沿了。

內容摘要

第四部　文明的衰落

十三　問題的性质

在我們已經辨认出来的二十六个文明中（包括停滞的文明在內）十六个已經死亡，在其余的十个当中有九个——事实上是仅除了我們的这一个——已經衰落。衰落的实质可以归納为三点：少数創造者不再有創造的力量，因此仅仅变成了少数"統治者"；继之而来的是多数方面撤回了他們的支持和模仿；其結果是社会作为一个整体失去了社会的統一。我們的下一个任务就是要設法发现这些衰落的原因。

十四　决定論的答案

有些意见认为文明的衰落是由于非人力所能控制的因素造成的。

（1）在古代希腊文明衰落的时候，无論异教的和基督教的作者都认为他們的社会之所以腐朽是由于"宇宙老化"的緣故；但是近代自然科学家却认为宇宙老化乃是属于不可臆知的遙远未来的事，因此它无論对于过去还是对于现在的文明都不可能产生任何影响。

（2）斯宾格勒和另外一些人认为社会也是一种有机体，因此

象其他生物一样也有从青年到老年的自然发展过程；但是社会并不是一个有机体。

（3）另外一些人主张文明对于人性来說具有一种不可避免的退化作用，因此一个民族在經过了一段文明时期以后，必須吸收新的蛮族血液才能够恢复元气。这个观点在研究之后被抛弃了。

（4）现在还剩下柏拉图在他的《蒂迈欧篇》，維吉尔在他的牧歌第四章，及其他人的一些其他論著中所談到的历史循环論学說。这个学說的起源也許和迦勒底人对于我們太阳系的重大发现有关，但是近代天文学的重大发展取消了这个学說的天文学基础。沒有証据支持这个学說，却有許多証据反对这个学說。

十五　失去控制环境的能力

这一章的論証恰好同第十章第一节里的論証相反。在那一章里，我們証明以技术改革作为标志的对于自然环境的控制能力，以及以地理扩张或軍事胜利作为标志的对于人的环境的控制能力，并不是生长的核心問題或原因。在这里我們証明技术的衰落和由于外来軍事侵略所造成的地理收縮并不是衰落的核心問題或原因。

（1）自然环境

列举了許多事实証明技术成就的衰退并不是衰落的原因，而是其結果。罗马官道和美索不达米亚灌溉系統的废弃并不是当初举办这些事业的文明衰落的原因，而是其結果。瘧疾的蔓延据說是文明衰落的原因，现在却証明是其結果。

（2）人的环境

吉本的认为“罗马帝国的衰亡”乃是由于“野蛮和宗教”（即基

督教)的这个假設,被研究并被否定了。古代希腊社会的外部无产者和內部无产者的这些表现乃是古代希腊社会的已經发生的衰落现象的結果。吉本还沒有上溯到这个历史的眞正起源;他誤认安东尼时代为"黄金时代",而事实上却是"回光返照"。檢査了对于文明施加侵略的若干事实,在每一件事实上都証明凡是取得成就的侵略都是发生在衰落以后。

(3) **否定的判决**

对于一个仍然在生长过程中的社会进行侵略,一般說来,总是刺激它做出更大的努力。即使一个社会已經处于衰落的过程中,侵略也可以刺激它更加活跃,或延长其寿命(节录者在这里就"衰落"一詞在本书中的意义做了說明)。

十六 喪失自决能力

(1) **模仿的机械性**

沒有創造性的多数人之所以能够追随具有創造性的少数人的領导的唯一办法乃是通过模仿,模仿是一种"訓练",这是对于伟大而有天才的創始者的机械和肤浅的效仿行为。采取这种走向进步的不可避免的"捷径"会带来显著的危险。領袖們会受到他們的追随者的机械性的感染,其結果将会造成停滯的文明;或者,他們也許会放弃吹起魔笛的說服办法而改采强制的皮鞭手段。在这种情况下,創造性的少数就会变成"統治的"少数,而那些"门徒們"就会变成心不情愿的离心离德的"无产者"。在这种现象出现时,这个社会就要走上解体的道路了。这个社会就要失去自决的能力。以下各节将說明这种现象出现的种种情况。

(2) **旧瓶装新酒**

最理想的情况乃是所有的少数創造者所发出来的每一股新的社会力量都創造一个它借以工作的新制度。而事实上在大部分情况下，它都是通过一个为了其他目的設計的旧制度来进行工作的。但是这些旧制度常是不合用和不易掌握的。其結果就产生了两种现象：或是旧制度的崩潰（发生革命），或是旧制度的复活，以及新的力量在凭借旧制度进行工作时所必然发生的牽强现象（“反常”）。革命的定义也許可以說是一个被推迟了的因而爆发了的模仿行为；反常的定义可以說是遭到了阻挠的模仿行为。如果遇到了外力就进行的組織調整是和諧的話，生长的过程就会継續；如果发生了革命，生长的过程就要遇到危机；如果发生了反常现象，病源一定是衰落。随后列举了新的力量对于旧的制度发生影响的大量事实，首先举出了两种伟大的新的力量对于近代西方社会所发生的影响：

工业主义对于奴隶制度的影响，例如，美国的南方各州；

民主和工业主义对于战争的影响，即法国大革命以后战爭的增加；

民主和工业主义对于区域性政权的影响，如在过多的民族主义和自由貿易运动之失敗中所表现的那样；

工业主义对于私有财产的影响，如在資本主义和共产主义之出现中所表现的那样；

民主对于教育的影响，如在黃色报紙和法西斯独裁之出现中所表现的那样；

意大利效率对于阿尔卑斯以北各政府的影响，如在君主专制（英国除外）制度出现中所表现的那样；

梭伦革命对于古代希腊城邦的影响，如在独裁、停滞状态和盟

主现象中所表现的那样；

区域政治对于西方基督教会的影响，如在新教革命、“神圣王权”和基督教在爱国主义运动中丧失作用所表现的那样；

划一感对于宗教的影响，如在頑固和迫害的出现中所表现的那样；

宗教对于等級制度的影响，如在印度文明中所表现的那样；

文明对于劳动分工的影响，如表现在領袖中的秘教（变为“私人”——有才能而不为社会公共福利服务的人）及其信徒中的畸形发展（变为“专业人”）。后面这个缺点表现在被迫害的少数人当中，例如犹太人，以及现代体育运动中的錯誤行为；

文明对于模仿行为的影响，它不再象原始社会那样使模仿的行为面向部落的传統，而面向先驅的人們。在很多情况下，被选擇作为模仿对象的人并不是具有創造能力的領袖，而是商业投机分子或政治上的煽动家。

(3) 創造行为的报应：对于一个凡人的崇拜

历史証明对于一次挑战胜利地进行了应战的集团很难在第二次挑战面前再取得胜利。列举了許多事实，据証实这种现象完全符合希腊和希伯来思想中的某些基本假設。凡是在第一次取得胜利的人們极容易在第二次时“坐下来休息”。犹太人在遇到《旧約全书》中的那些挑战时取得了胜利，而在遇到《新約全书》中的那些挑战时却惨遭敗績。伯里克利的雅典縮成了圣保罗的雅典。在意大利的統一运动中，曾在文艺复兴时期发揮核心作用的城市现在变成完全无能，这一次的領导城市是皮埃蒙特，这个地方在意大利的过去光荣历史里无藉藉名。南卡罗利納和弗吉尼亚乃是美国十九世紀上半期中的領导地区，在南北战争以后从未恢复元气，簡直

无法同前此毫不著名的北卡罗利納相比。

(4) **創造行为的报应:对于人間一种組織的崇拜**

对于城邦的崇拜到了古代希腊历史的后期变成了陷阱，希腊人落进去了，罗马人却沒有。罗马帝国的“阴魂”造成了东正教社会的衰亡。也列举了一些史实証明对于国王、議会和統治阶級的崇拜，不論是官僚制度还是僧侶制度都会发生阻碍作用。

(5) **創造行为的报应:对于人間的一种技能的崇拜**

举了生物进化中的一些事例証明完美的“技能”或对于环境的完美无缺的适应能力常是一条进化中的“死徑”，而不那么专业化的和更富有“試驗性”的器官却有更大的生存能力。两栖动物比鱼类更为有利，人类的像老鼠一样大小的祖先比巨大的爬虫更有生存的能力。在工业范围里，某一集团在某一种新技术的最初阶段所取得的成就，如輪槳汽船的发明，反而使这个社会落后于采用更有效的螺旋桨的其他社会。簡单回顾了战术发展史，从大卫和歌利亚一直談到今天，証明在每一个阶段，发明人和每一次发明的受惠者总是要“坐下来休息”，听任他們的敌人去进行第二个发明。

(6) **軍事行为的自杀性**

上面三节列举了“坐下来休息”的一些例子，这是屈服在創造性的报应之下的消极办法。我們現在进而談論迷信的积极形式，用希腊文字簡化为这样一个公式 κόρος, ὕβρις, ἄτη(过度，粗暴的行为，灾难)。軍事行为是个很明显的例子。亚述人給他們自己带来了毁灭的原因，并不是象上面一章里所談到的胜利者那样是因为让他們自己的盔甲“生了銹”。从軍事观点来看，他們始終是継續不断地而且是越来越强大的。他們所以遭到毁灭是因为他們在进行侵略中耗尽了自己的力量——除了使他們的邻居无法忍受而

外。亚述人乃是一个軍事化的边区省份对他們自己社会的內地省份倒戈相向的例子，也举了奧斯达拉西亚法兰克人和帖木儿的类似例子，也举了一些其他例子。

（7）胜利的陶醉

从非軍事的角度談到了象上面一章所談到的一个类似主題，以希尔德布兰德教皇为例，这个組織在把它自己和基督教从渊底抬高到了崇高的地位以后失敗了。它所以失敗，是因为它陶醉在自己的胜利当中，忍不住非法地使用政治武器去追求不正当的目的，从这个角度检查了对于主教叙任权的爭論。

第五部　文明的解体

十七　解体的性质

（1）概述

解体是不是衰落的必要的和无可改变的继續？古代埃及和远东历史証明还有另外一条出路，那就是僵化。古代希腊文明几乎遭到这个命运，我們自己的文明也可能遭受这个命运。解体的最突出的特征就是社会体分裂为三块：少数統治者、内部无产者和外部无产者。重新扼要地叙述了以前已經談过的关于这三部分的問題，又簡述了下面各章的写作計划。

（2）分裂和再生

卡尔·马克思的启示哲学宣称，在阶級战爭以后，通过无产阶級专政会出现一种新的社会秩序。除了马克思的这种思想的特殊使用方法而外，当一个社会分裂成三块以后也确实出现这种情况。这三块中的每一方面都进行具有特征的創造性活动：少数統治者

創造統一国家，內部无产者創造統一教会，而外部无产者創造蛮族軍事集团。

十八 社会体的分裂

（1） 少数統治者

虽然在少数統治者里，其明显特征是軍国主义分子和冒牌頂替者，但是其中也有較高尙的类型：維持統一国家的法家和行政管理人，以及具有哲学思想的探索人，他們把他們富有特征的哲学賦予处于沒落过程中的社会，如从苏格拉底起到普罗提諾止的一系列的古代希腊哲学家。从其他若干文明里，也举了一些例子。

（2） 內部无产者

古代希腊社会的历史說明內部无产者共有三个来源：在政治和經济动乱中失去了財产而淪于破产地位的古代希腊各城邦的市民們；被征服的人民；奴隶貿易下的犧牲者。他們都是无产者，因为他們都觉得自己是"在"而不"属于"这个社会。他們的最初反应是激烈的，但是后来慢慢就来了"温和"的反应，以发现"高級宗教"（如基督教）为其最高峰。这个宗教，象太阳神教以及古代希腊世界中的其他敌对宗教那样，都是起源于被古代希腊武力征服的其他"文明"社会中的。对其他社会的內部无产者也进行了研究，也发现了类似现象：古代巴比伦社会內部无产者的犹太教和祆教的起源，很象古代希腊社会中的基督教和太阳神教的起源，虽然因为某些理由，它們后来的发展却不相同。原始佛教哲学之变成大乘佛教为古代中国內部无产者提供了一个"高級宗教"。

（3） 西方世界的內部无产者

列举了丰富大量的材料証明在这里存在着一种內部无产

者——除了其他现象之外，还存在着一种出身于无产者的“知識分子”，他們乃是少数統治者的代理人。对知識分子的特征进行了分析。然而，现代西方社会的内部无产者却在产生新的“高級宗教”方面显得特别无能，其原因据分析是由于产生了西方基督教世界的基督教会具有持續不断的强大生命力的緣故。

（4） **外部无产者**

只要一个文明社会还在生长的过程中，它的文化影响就无限制地放射并滲透于它的邻近的原始社会。这些原始邻居变成了在这个少数創造者的領导下的“沒有創造性的多数人”的一部分。但是在一个文明衰落了以后，这种魅力就不再发生作用了，蛮族变得充满敌意，軍事分界綫出现了，本来是可以推到远些地方去的，而最后却巩固下来。到了这个阶段以后，时間就变得对蛮族有利了。古代希腊的历史說明了这些事实。指出了外部无产者的暴力的和温和的反应。一个怀有敌意的文明的压力把外部无产者的原始的丰收宗教变成了奥林匹斯“圣洁战神”类型的宗教。胜利的外部无产者的特征产品乃是史詩。

（5） **西方世界的外部无产者**

叙述了他們的历史，并以事实說明了外部无产者的暴力的和温和的反应。由于现代西方社会的压倒一切的物质能力，属于历史类型的野蛮行为已經几乎絕迹。在其残存的两个坚固堡垒——阿富汗和沙特阿拉伯——中，当地的統治者們正在采取模仿西方文化的办法进行自御，然而，在西方基督教世界的古老中心地方，却大量出现了新的更为残暴的野蛮行为。

（6） **外来的和本地的灵感**

如果有了外来的灵感，少数統治者和外部无产者都将处于不

利的地位。例如，由外来的少数統治者所建立的統一国家（如英属印度）便不能象由本地人建立的統一国家（如罗马帝国）那样容易被人接受。蛮族軍事集团如果他們的野蛮行为沾染了外来文明的影响，象埃及的喜克索人和中国的蒙古人那样，他們便会挑起更頑强和更激烈的抵抗。而在另一方面，內部无产者所生产的"高級宗教"却常因其具有外来灵感而更具有吸引力。几乎所有的"高級宗教"都說明了这一事实。

由于不对两个文明加以同时考虑便无法了解"高級宗教"的历史的这一事实——一个文明是它的灵感所自来，一个文明是它的生根所在——这便造成了这样一个局面：这本著作迄今为止所根据的假設——就是說可以对一个文明进行孤立的研究的假設，因为它是一个可以自行說明問題的研究范围——到此就开始破灭了。

十九　灵魂的分裂

（1）行为、情感和生活的两种不相容的方式

当一个社会开始解体的时候，个人在处于社会的生长阶段所表现的不同行为、情感和生活的特征，在这时便由另一些特征所代替，一个（每一对中的前者）是消极的，一个（后者）是积极的。

自暴自弃和自我克制是創造性的两种不相容的代替物；逃避責任和殉道是信从模仿的代替物。

流离感和罪恶感是伴随生长以俱来的活力的两种不相容的代替物；杂乱感和划一感乃是伴随生长以俱来的分解的客观过程的主观产物——"风格感"的代替物。

在生活方面，在以前称为升华过程的內部从宏观世界到微观

世界的活动场所的轉移里，有两对互不相容的不同动作。第一对是复古主义和未来主义，沒有完成这个轉移而产生了暴力。第二对是超然无我和神化，成功地完成了这个轉移，就出现了温和的特征。复古主义是打算“倒拨时钟”，未来主义是打算采取一条捷径，在这个地球上实现不可能实现的“千福年”。超然无我是复古主义的精神化，它是退到灵魂的堡垒中来，对于“这个世界”表示放弃。神化是未来主义的精神化，它是产生“高級宗教”的灵魂的行动。列举了四种生活方式的例証，并說明它們彼此之間的关系。最后并說明，情感和生活上的这些方式，其中有一些基本上是属于少数統治者所有的灵魂特征，另一些是无产者的特征。

(2) **“自暴自弃”和自我克制**的定义，并举例。

(3) **逃避責任和殉道**的定义，并举例。

(4) **流离感和罪恶感**

产生流离感的原因是因为感到整个世界都是由偶然或必然所統治，这两者乃是一回事。对这种想法的广泛性做了說明。某些定命論宗教，如加尔文主义，产生了惊人的精力和信心，初步地研究了这一奇特事实的原因。

一般情况下，流离感是鴉片，罪恶感应当是刺激，討論了“业”和“原罪”(把罪恶和决定論的思想合并了)的教义。希伯来的先知們提供了典型的情况，他們认为罪恶乃是民族灾难的眞正原因，虽然并不是明显的。这些先知們的教义被基督教会接受下来，而且把它介紹給古代希腊社会，它在不自觉的状态中为了接受这个教义准备了好几百年。西方社会虽然继承了基督教的传統，却好象是抛弃了罪恶感，而罪恶感乃是这个传統里的一个重要部分。

(5) **杂乱感**

这是文明在生长过程中所特有的风格感的消极代替品。它表现在許多方面。(甲)**风俗中的粗鄙和野蛮**。少数統治者表现在傾向于"无产者化"，学会內部无产者的粗鄙和外部无产者的野蛮。以至，到了解体的最后阶段时，在生活方式上他們已經无法彼此分清了。(乙)**艺术中的粗鄙和野蛮**乃是一个处于解体过程中的文明在把艺术不正常地加以大量传播的时候，所付出的一般代价。(丙)**混合語言**。各族人民的混居引起了語言的混乱和相互竞爭；其中有些作为"混合語言"而传播开来，在所有的情况下，它的扩传都必然相应的出现降低现象。举了許多例子加以說明。(丁)**宗教的合流**。有三种运动可以看得出来：哲学上不同派别的大合并；不同宗教的大合并，如以色列宗教由于同邻近教派的合并而淡化，希伯来的先知們加以反对并取得最后胜利；以及哲学和宗教彼此之間的大合并或合流。既然哲学是少数統治者的产物，而"高級宗教"是內部无产者的产物，因此它們之間的互相影响便可同上述(甲)节的情况相提并論。这里象那里一样，虽然无产者也移动了一些位置去接近少数統治者，而少数統治者却移动了大得多的一段距离去接近內部无产者。例如，基督教使用了古代希腊哲学这个工具来闡明它的宗教教义，但是同希腊哲学在柏拉图到朱里安这一段时期內的改变比較，却是小得多的让步了。(戊)**統治者决定宗教**？这一节是一段題外之話，是由于上节末尾所談到的哲学家-帝王朱里安的情况所引起的，少数統治者能不能使用政治力量强制推行他們所选擇的宗教或哲学以增强他們精神上的薄弱地位呢？答案是，除了少数例外，他們是要失敗的，凡是企图得到强力支持的宗教反而会因此遭到重大損害。其中一个显明的例外，便是伊斯兰教的传播，对这个事实进行了研究，結果証明，并不象最初看来时那么"例

外”。一个相反的公式，被統治者的宗教即統治者的宗教，倒是更接近于事实：一个統治者无論出于犬儒主义或宗教虔誠而采用了他的臣民的宗教一定会因之繁荣昌盛。

(6) 划一感

这是杂乱感的消极感觉的“积极”对立物。它在物质上的表现是創造了統一国家，同样的精神也激起了一种全能法典或普被而統治整个宇宙的一个全能的神祇的种种概念。检查了这两种想法并举例說明。关于后者，研究了耶和华的生平，对于这位希伯来人的“忌邪的上帝”，从他开始作为西乃的火山的魔怪起，到他作为基督教会所崇拜的唯一真神的作为純化而提高了的历史性的概念的最后升华为止，还解释了他战胜一切对手的理由。

(7) 复古主义

这是打算在一个处于解体过程中的社会逃避不堪忍受的现在重建古代生活的企图。举了古代和现代的例子，在现代的例子里包括了哥特式的复兴和人为的复兴，为了民族的理由，还包括了若干多少不同类型的死的語言。复古运动一般說来是无結果的，或者变为反面事物，即：

(8) 未来主义

这是打算逃避现在，一跃而进入黑暗而不可知的未来的企图。它包括同过去的传統鎖鏈断絕关系，因此在事实上是革命主义。在艺术方面，它表现为圣象破坏运动。

(9) 未来主义的自我超越

复古主义既易于堕入未来主义的深渊，未来主义也易于上升到神化的高度。换句話說，它可以放弃在这地球表面上寻求乌托邦的毫无希望的希望，而在灵魂的領域中寻求其生命的目的，不受

时間和空間的羈絆。在这方面，研究了犹太人在巴比伦被囚以后的历史。未来主义表现为一系列的自杀性的企图，以便在这个世界上建立一个犹太人的帝国，从所罗巴伯到巴尔-科凱巴；在建立基督教中的神化。

(10) **超然无我和神化**

超然无我是一种态度，其最不妥协和最高級形式的表现为一种自承能代表佛陀教义的哲学。它的合乎邏輯的結論是自杀，因为眞正的超然无我只有对于神才是可能的，在另一方面，基督教宣称了神自动地放弃了显然属于他有权享受的超然无我。"上帝如此爱这个世界……"。

(11) **再生**

在这里研究的四种生活方式中，神化是唯一的一条通路，它的办法是改变它的活动場所，从宏观世界轉移到微观世界。超然无我也是这样，但是，超然无我只是一种退隐，神化才旣是退隐又是复出：是再生，其实际意义并不是一个旧的社会品种的重新出现，而是一个新的社会品种的誕生。

二十　解体的社会和个人的关系

(1) **創造性天才的救主**

在生长的阶段中，創造性的个人对于不断出现的挑战领导着成功的应战。在解体的阶段中，他們以解体社会中的或外的救主的面貌出现。

(2) **执剑的救主**

这是一些統一国家的締造者和維持者，但是所有的依靠宝剑的事业是不久长的。

(3) **时間机器的救主**

这是一些复古主义者和未来主义者。他們也依靠宝剑，因此也遭到剑客的下场。

(4) **戴着帝王面具的哲学家**

这是柏拉图的著名办法。它所以失败，是因为它无法調和哲学家的超然无我和政治实力者的鎮压手段之間的矛盾。

(5) **神而人化者**

許多不完美的办法都失敗了，只有納撒勒的耶穌战胜了死亡。

二十一 解体的节奏

解体的过程并不是一成不变的，而是不断交替地出现动乱和集合。例如，統一国家的建立便是在混乱时期的动乱以后出现的集合，而統一国家的消散乃是最后一次动乱。在一般的情况下，在混乱时期是一次集合之后出现一次动乱，而在統一国家时期是一次动乱之后出现一次集合，因此正常的节奏好象就是动乱—集合—动乱—集合—动乱—集合—动乱：三拍半。这一种样式由好几个已經絕迹的社会的历史加以說明，然后再把它应用在我們自己的西方基督教世界的历史，其目的是为了明确我們的社会已經进展到了哪一个阶段。

二十二 通过解体，趋于标准化

分化是生长的标志，一致是解体的标志。这一章只把問題提出来，留待以后各卷加以研究。

附表五說明

1. 流产文明：这些文明的胎儿之所以流产是因为它們遇到了一系列力不胜任的挑战。流产文明計有：远西方基督教文明，远东方基督教文明和斯堪的納維亚文明。

2. 远西方基督教文明在公元375年左右出现在"凱尔特边区"，主要是在爱尔兰。它的出現是由于新土地的自然界挑战，以及对两个社会挑战进行了应战的緣故，一个是解体过程中的古代希腊社会，一个是新生的西方社会。隔离时期是在公元450年左右到600年左右。凱尔特人改造了基督教以适应他們自己的蛮族社会传統的需要；在公元六世紀时，西方基督教的重心肯定是在爱尔兰；它的独創性可以在教会組織、文学和艺术中明显地看出来。北欧海盗在公元九至十一世紀、罗马的教会組織和英格兰的政治勢力在十二世紀对这个文明进行了毁灭性的打击。

3. 远东方基督教文明产生在嬀水-药杀水流域的基督教景教內部，而消灭在这一带地方于公元737—741年被阿拉伯帝国吞并以后，这时它已經在政治上和文化上同古代叙利亚世界的其余部分脱离了近九百年。这一个夭折的文明乃是九百年来中亚細亚历史的产物，在这九百年中，它自立为生，由于其特殊作用，对于横貫东西的伟大商业路綫及其大量的希腊殖民地点产生了重大的影响。

4. 斯堪的納維亚文明产生在罗马帝国灭亡以后的古代希腊外部无产者的边境以内；由于信仰异教的斯拉夫人的入侵，斯堪的納維亚人于六世紀末以前就脱离了罗马基督教世界。只是在它同西方重新发生了接触以后，他們才建立了他們自己的文明，但是在冰島人皈依了基督教以后，这个文明終于消灭。这个文明的特点是唯美的，同希腊文化非常近似。

5. 停滞的文明包括波利尼西亚文明、爱斯基摩文明、游牧文明、斯巴达文明和奧斯曼文明。它們都是因为一度企图完成大业而用力过度才陷于瘫痪无能的境地：他們对于挑战所进行的应战都是正好处于尙能引起刺激和刺激反应递減的两者之間的边緣上。对于斯巴达文明和奧斯曼文明来說，最严重的挑战是人为的，而对其他文明来說，则是自然界的。它們的两个共同特征是等級和专业化。它們都表现了人类意志力和智力的奇迹，但是它們却牺牲了人类的特权和多方面的适应能力作为代价。它們都走上了从人性倒退到兽性的道路。

6. 爱斯基摩人：經济利益的刺激迫使他們尽最大的努力在冬季捕猎海豹的时节生活在或长期留住在冰上；这种生活使他們耗尽了他們的全部力量，再无余力从事其他方面的活动了。为此，他們付出了严格遵照北冰洋气候变化而进行生活的代价。

7. 奧斯曼人：他們所遇到的最大挑战乃是地理环境的改变，从游牧社会轉移到一个完全陌生的环境，在这个新环境里的新問題不再是管理畜群，而是控制一大批由人



組成的畜群。他們的最大努力是奧托曼的奴隶家族：选擇和訓练充当猎犬的人来控制巴迪沙的人的畜群。他們取得了惊人的成就，他們的办法是尽量抛弃人性而发揮兽性，因此严格地控制了他們的本性，不向人性的"单軌"方向发展。

8. 游牧民族：他們所遇到的自然挑战是同产生古代埃及文明和古代苏末文明一样的草原干旱现象。为了控制草原，他們使出了全副力量，不再有余力留存。游牧生活比农业生活有好几个方面的优越性：他們发展了馴化动物的能力，发展了經济技术，在这一方面他們同工业更为近似。因此，游牧生活要求严格的高度的性格和行为水平："好牧人"乃是基督教的最高理想的标志。

9. 斯巴达人：在公元前八世紀，整个的古代希腊世界都面对着人口过多这样一个自然界的挑战，斯巴达人在这个問題面前采取了尽他們的全部精力过一种严格的"单軌的"軍事生活，象奧托曼的制度一样完全撇开了人性。在斯巴达的和奧托曼的制度之間有許多惊人的相似之处，这是因为他們两个都遇到了事实上同样的挑战，他們彼此之間虽然毫不通声气，可是他們却采取了同样的应战办法。

10. 波利尼西亚人：在海洋的自然界挑战面前，他們竭尽全力采取了海洋航行的办法；他們掌握了在汪洋一片的水面上駕駛独木舟的技巧，但是他們付出的代价却仅能同太平洋保持平衡——他們刚好横过汪洋的水面，但是他們再也沒有余力，因此就发生了逐渐后退的现象。复活节岛上的巨型石象群便是他們的伟大过去的証明，因为他們的祖先一定是曾經一度把雕刻艺术带到了这个岛上，而后来又在他們的子孙手里失传了。他們的子孙也同时失去了航海术。